RENOVACIÓN

Nº 30

REVISTA MENSUAL RELIGIOSA Y DE OPINIÓN

5º CENTENARIO: La Reforma y la Iglesia protestante hoy / FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA: Las mitologías culturales... · La pasión de Cristo / CIENCIA Y RELIGIÓN: La cooperación como clave... · Ciencia y fe... / SOCIOLOGÍA Y CRISTIANISMO: De la idolatría de la lectura de la Biblia · Procusto o de la intolerancia · Evangelio, protestantismo y ... / HISTORIA Y LITERATURA: Emil Cioran... · Hurgando en la historia · Los colores de las flores · Mi todo / CIENCIAS BÍBLICAS: Breve explicación del término católico · La sostenedora / ESPIRITUALIDAD: Vanidad se hizo carne... · Más misericordia · Lo que creo sobre la oración · El sueño de la Sulamita · El anuncio de la liberación · ¿Qué significa la oración? · Lo perfecto de 1Cor. 13:10 / MISCELÁNEAS: Diversidad natural · Humor · El Almagesto de Ptolomeo · ¿Que ocurría si la Tierra se parara en seco?...

RENOVACIÓN

Responsable de la edición: Emilio Lospitao
Web de la revista: http://revistarenovacion.es
Correspondencia: editor@revistarenovacion.es

Nº 30 – Febrero - 2016

SUMARIO

COLABORAN

Jorge Alberto Montejo
Juan Stam
Andrés Ortiz-Osés
Rafael Narbona
Carlos Beorlegui
Jaume Triginé
Plutarco Bonilla
Juan Larios
Alfonso Ropero
Adrián González
Juan A. Monroy
Manuel de Léon
Eliseo Vila
Ana Mª Medina
Héctor B. O. Cordero
Renato Lings
Isabel Pavón
Alfonso Ranchal
Antonio Cruz
John Shelby Spong
Jerald Stinson
José Manuel Glez. Campa

¡ES LA HERMENÉUTICA, ...!

No estoy seguro si la tensión teológica entre las Iglesias históricas y las Iglesias evangélicas en España se debe a que las primeras han sabido evolucionar reconciliándose con la modernidad, mediante el estudio y la formación teológica de sus ministros, distanciándose de las segundas, o se debe (además de esto) a la influencia que ha ejercido el conservadurismo norteamericano sobre estas a través de la financiación y los movimientos religiosos paraeclesiales que trabajan en España desde hace varias décadas. No soy un experto en este tema, pero mis indagaciones me llevan a pensar en esto último. Doctores tiene la iglesia.

Esta realidad ("la tensión teológica"), que así la percibo yo, de manera muy general, no es una cuestión baladí. Su etiología es profundamente hermenéutica. Se trata de la manera en que se lee y se interpreta la Biblia. Mientras que el mundo evangélico español ha venido mamando de la ubre teológica conservadora norteamericana, tendente al literalismo en la interpretación bíblica (de ahí la frase tan repetida de "lo dice la Biblia" o, en su caso, de manera análoga, "lo dice la Palabra de Dios", identificando un texto literario con la mismísima palabra de Dios), las Iglesias históricas se han nutrido mayoritariamente de los estudios y la formación teológica de Europa, especialmente de Alemania. Esto que acabo de afirmar es muy generalista, por supuesto. Pero no fue en Europa, sino en EE.UU. donde se formuló la serie de Fundamentos para salir al paso de los cuestionamientos que venía presentando desde mucho antes la Ilustración. Por el contrario, fue Europa (los expertos ilustrados de este continente) quien se dio cuenta de las consecuencias que la modernidad traía aparejadas. Ya no se podía mantener el concepto de un Dios *que estaba en los cielos*, y que *desde los cielos* hacía a su antojo mandando enfermedades, terremotos y tsunamis por doquier debido a la maldad de los hombres. Ni tampoco se podía mantener la idea legendaria de un Dios que "detiene el Sol" al ruego de un Josué, o que hace aparecer dos osos para matar a 42 niños por la maldición lanzada por un profeta herido en su ego debido a que tales niños se habían burlado de él. Y cientos de historias bíblicas más. Este conservadurismo religioso sigue erre que erre con la "inerrancia" de la Biblia; pero sospecho que cuando percibe lo que significa eso, se da cuenta también del callejón sin salida en el que está metido.

Pues bien, este es el meollo de la tensión recién manifestada en España por la decisión de una de estas Iglesias históricas, la Iglesia Evangélica Española (IEE), de optar por ser una "iglesia inclusiva" respecto a las personas homosexuales (lgtb). Es decir, por abandonar la posición homófoba que el conservadurismo cristiano viene manteniendo, primero en EE.UU., y luego, como a la zaga, en España (y demás países que se caracterizan por su homofobia debido a su cultura religiosa ya sea cristiana o islámica… ¡siempre el binomio sexo/religión!). ¡Y todo por unos textos interpretados al margen de su contexto religioso y cultural!* ¡Lo dice la Biblia, dicen! A los dirigentes de este sector religioso conservador no les falta erudición académica (algunos tienen doctorados), lo que les sobra es mucha ideología.

Así que ya tenemos servida una polémica (¿conservadores *versus* liberales?) que puede derivar en un distanciamiento aun mayor entre el mundo evangélico (representado en este caso por el Consejo Evangélico de Madrid) y la Iglesia Evangélica Española. El dios simbólico de la tradición y de la exclusión frente al Dios Padre de Jesucristo, que hacía salir el sol y mandaba la lluvia tanto para los buenos como para los malos. Sospecho que esto va a ser irreversible. En ningún otro campo existe tanta obcecación como en el religioso. *R*

(*) Cerrando esta edición Lupa Protestante publicó este artículo de Pedro Álamo: http://www.lupaprotestante.com/blog/homosexualidad-biblia-y-cultura/



Jorge Alberto Montejo*

ÁGORA FILOSÓFICA

Entre el círculo sagrado y el círculo profano

Habitualmente nos movemos en la vida dentro de un ámbito principalmente profano, es decir, en todo aquello que no pertenece al mundo de la sacralidad. Sin embargo, la inmensa mayoría de personas en el mundo, indistintamente de su condición social y/o moral, se ven impregnadas de esa otra característica de nuestra existencia que es el mundo de lo sagrado y misterioso. Es por eso que podemos hablar de dos círculos o espacios temporales en los que la mayoría de las personas se mueven: el *profano* y el *sagrado*.

Se da la curiosa circunstancia de que ambos componentes de nuestra existencia en ocasiones entran en conflicto generando un sinfín de problemas de distinta índole. No obstante, creo que esto no es lo habitual. Por lo general se suele convivir bastante bien con estos dos mundos o círculos de nuestra personalidad sobre los que gira el sentido último de nuestra misteriosa existencia.

Pero, deslindemos, aunque sea someramente, algunas características de estos dos mundos que tanto han intrigado a personas de distinta condición social y cultural hasta el punto de no saber muy bien quién dirige los distintos aconteceres de la vida humana: el mundo de lo *profano* o el de lo *sagrado*.

Generalmente el mundo de lo *profano* se caracteriza por la vivencia habitual de cada día donde nos vemos inmersos en diferentes situaciones, a veces controvertidas, que nos hacen sumirnos en la rutina diaria donde la vida, para muchos, se convierte en "la insoportable levedad del ser", parafraseando a la excelente novela del mismo título del escritor checo **Milan Kundera**, donde el protagonista de esta obra de contenido altamente vital expresa sus dudas ante una existencia compleja en el terreno afectivo y sexual con su pareja, retratada excepcionalmente por **Kundera** en el tratamiento psicológico que le da a los personajes intervinientes en el relato. La trascendencia vital rezuma en toda la novela hasta el punto de que el protagonista llega a la conclusión de la inutilidad de una existencia sumida en el vacío y desea un "eterno retorno", según el modelo de **Nietzsche**, en el que la vida pueda volver a repetirse indefinidamente para no volver a incidir en los mismos errores. La expresión del protagonista de la novela de **Kundera** es bien significativa: *"El*

* *Licenciado en Pedagogía y Filosofía y CC de la Educación. Psicopedagogo.*

hombre nunca puede saber qué debe querer, porque vive solo una vida y no tiene modo de compararla con sus vidas precedentes ni enmendarla en sus vidas posteriores”. Esta es la experiencia agónica del protagonista de la historia. Su vida transcurre dentro del *círculo de lo profano* donde el mundo se torna incomprensible muchas veces, pero no exento de una cierta trascendencia, como decía antes.

Pero, el ser humano no se contenta exclusivamente, por lo general, con su vivencia de lo profano y rutinario sino que busca, habitualmente, una experiencia superior que le catapulte hacia el mundo de lo ilusorio unas veces y de la sacralidad otras, sin poder definir muy bien la diferencia entre lo uno y la otra. Sin embargo, este es el caso.

La búsqueda de lo *sagrado*, según el gran mitólogo e historiador de las religiones rumano **Mircea Eliade**, afanado estudioso e investigador de la sacralidad del ser humano desde sus albores, es algo connatural a su esencia. Y, desde luego, parece que así es. No cabe la menor duda de que al *homo sapiens*, desde sus orígenes, le envuelve una aureola de sacralidad. Desde los iniciales *tótems* de signo religioso hasta las imponentes esculturas y edificios arquitectónicos más sublimes, pasando por las excelsas manifestaciones poéticas y literarias, así como pictóricas, todo destila sacralidad. En su incuestionable proceso evolutivo mental la criatura más perfecta que vio este contradictorio mundo, el ser humano, ha dado muestras de su inequívoca tendencia a la búsqueda de un sentido trascendente a su vida y a su muerte. Esta búsqueda encuentra su más plena significación en las religiones monoteístas donde una supuesta revelación de contenido sagrado orienta y guía al hombre en medio de las tenebrosidades de su existencia, conduciéndole hasta la redención, la liberación espiritual, que le dé un sentido pleno a su vida. En esto son coincidentes las distintas revelaciones al respecto. El problema que tienen las revelaciones es que -según las interpretación de sus exégetas- suelen ser exclusivas y no inclusivas. Es decir, que cada una quiere tener el monopolio de la verdad desconsiderando con frecuencia a las otras tildándolas de “caminos equivocados”. En fin..., que no sabemos a ciencia cierta si estos “iluminados” son realmente conscientes de tal aseveración, pero, desde luego, carecen de la más mínima credibilidad. Porque no es creíble que una sola revelación tenga a lo largo de los tiempos la exclusividad de sus creencias sin tener en cuenta el componente social y religioso de cada época en concreto con sus circunstancias espacio-temporales. Y ya sabemos a que ha conducido el monopolio religioso a lo largo de la historia: indeseables actitudes fanatizantes y en ocasiones violentas que han venido a manchar el buen nombre de la religión y del Dios mismo que proclamaban. El *fenómeno de la sacralidad* ha de verse desde una dimensión holística y multicultural desde el respeto igualitario a todas las creencias.

Pero, volviendo de nuevo al sentido y al contenido de la *sacralidad* en su relación con lo *profano* hemos de realizar algunas importantes consideraciones.

En primer lugar decir que si bien todo fenómeno sagrado no tiene sustentación científica posible puesto que carece de demostración empírica, no obstante tiene su importancia y significación por el simple hecho de la *hierofanía* o manifestación de lo sagrado que representa, acompañada en algunos casos excepcionales por manifestaciones taumatúrgicas. Por lo tanto, merece la máxima consideración al constituir un fenómeno que más allá de los cauces naturales tiene implicaciones emocionales y hasta existenciales en la vida de las personas que expresan sus distintas creencias por medio de la *fe religiosa*. Dentro de las distintas creencias religiosas existe todo un largo cortejo de rituales, ceremonias y demás expresiones de contenido religioso que pretenden transmitir su aureola de lo sobrenatural y trascendente ante la simple vivencia terrenal. Es dentro del *cristianismo* donde las manifestaciones de lo sagrado cobran especial significación. Bien es cierto que el culto primitivo cristiano se caracterizaba por la sencillez y simplicidad de sus manifestaciones sagradas, pero con el paso del tiempo esos sencillos rituales (que básicamente se circunscribían a los sacramentos del bautismo y la celebración eucarística de la conocida como Santa Cena)

fueron adquiriendo mayor complejidad y profundidad de significado, lo cual fue motivo de enfrentamiento y confusión dentro de las cristiandad a lo largo de su dilatada historia. Todo parece indicar que a los rituales se les ha pretendido dar la vitola de manifestaciones sobrenaturales de las que el rito es su máxima expresión simbólica que da sentido y contenido al mismo rito. Esto parece algo evidente. Y más evidente la estrecha relación entre el *rito* y el *mito* que habitualmente le acompaña.

En efecto, detrás de todo ritual existe un componente de carácter mítico, como bien decía **Mircea Eliade**. Pero, en todo caso, ambos elementos, el *ritual* y el *mito* que lo sustenta, tienen validez, sentido y significación contemplados desde la fe religiosa. Un ejemplo bien significativo de esto que comento viene expresado de manera muy clara en el pasaje evangélico de *Lucas 22:19* donde se hace alusión a la *Santa Cena* de **Jesús** con sus *Apóstoles* y que **Tomás de Aquino** al referirse al misterio de la eucaristía comenta en la *Summa Theologica* lo siguiente: *"No se puede percibir con los sentidos, sino solo con la fe, la cual se apoya en la autoridad de Dios. Por esto, comentando el pasaje de San Lucas 22, 19: Esto es mi cuerpo que será entregado por vosotros, Cirilo dice: "No dudes si esto es verdad, sino más bien acepta con fe las palabras del Salvador, porque siendo Él verdad, no miente" (Sum. Theol., II-I, q. 75, a.1.).* Detrás de este comentario de **Tomás de Aquino** se esquematiza de manera muy clara la relación entre el *rito* y el *mito* escenificados en la última *Cena*. El ritual viene dado por el acto externo en sí del partimiento del pan y el contenido mítico es expresado por el misterio que encierra la conocida como *transubstanciación*, que como doctrina teológica admitida por católicos y ortodoxos, entre otros, viene a representar la transformación del pan en el cuerpo de **Cristo** en la celebración sacramental y eucarística. Y lo mismo con respecto al vino simbolizado en la sangre del *Redentor*. Esta enseñanza teológica fue corroborada por **Pablo VI** en la encíclica *Mysterium fidei* de 1965 donde viene a expresar la profundidad de este *misterio de fe* al margen de cualquier contenido racional. El luteranismo hablaba más bien de *consubstanciación* como variante de la *transubstanciación* para referirse a coexistencia del cuerpo y la sangre del Salvador en las formas del pan y del vino. En cualquier caso no deja de ser, en verdad, un auténtico *misterio* que se escapa, como decía **Pablo VI** en su reflexión sobre la eucaristía, a cualquier especulación racional. Tan solo desde la *fe religiosa* se puede admitir la creencia en el ritual eucarístico como expresión del componente mítico que acompaña. Algunas comunidades de signo protestante, principalmente, tan solo contemplan la celebración eucarística como un simple acto recordatorio en alusión a las palabras de **Jesús** en la última *Cena*, privando así de un contenido más pleno y gratificante al acto ritual y desprendiendo todo posible entramado mítico, lo cual, si bien le da simplicidad al acto, le aísla de una mayor interiorización espiritual por parte de los participantes o comulgantes del culto cristiano. Pero, el *mito* es indestructible. Ni tan siquiera la *iconoclasia*, como imagen ritual del mito, lo ha podido vencer. Hablamos, por supuesto, de una *iconoclasia* de contenido figurado de la que poco se dice y que, sin embargo, subyace en muchos grupos sectarios.

Por otra parte, la *teología dialéctica* contemporánea, representada de manera específica por la escuela de **Karl Barth**, es bien significativa al respecto. **Hermann Diem**, uno de los discípulos más aventajados de **Barth**, viene a decir en su *Theologie als kirliche Wissenchaft* que la revelación divina en **Jesús de Nazaret** es un acontecer que se nos escapa tanto al juicio de la investigación histórica de los hechos, como también al de la investigación filosófico-teórica de la verdad *(I, p. 35)*. Y lo mismo viene a expresar el sociólogo y teólogo luterano **Peter L. Berger** cuando dice que*"la fe cristiana fue el instrumento para descubrir determinadas verdades acerca de la condición humana, y la verdad se autentifica a sí misma" (op. cit., nota 22, p. 247).* Pero podemos preguntarnos qué vienen a representar en realidad todo este tipo de comentarios y consideraciones de carácter teológico. A mi juicio, dos cosas importantes: la constatación de la relación entre el ritual

simbólico y el mito que subyace detrás de él y la indemostrabilidad fehaciente del misterio que encierran el ritual y el mito mismo.

No obstante, dicho esto, creo que el misterio en sí es una genuina expresión de la búsqueda de la verdad que anida en el sentir del ser humano. Esta afanada búsqueda no solo es característica del *cristianismo*. Otras revelaciones y religiones se encuentran en la misma tesitura. Se trata de otras vías o caminos de búsqueda interior, como en el caso del *budismo zen*, por ejemplo. **Keiji Nishitani**, maestro de filosofía del *budismo zen*, dice que *"la necesidad de la religión, el hecho de que sea algo imprescindible para la vida humana, consiste en que quiebra y trastoca el modo de ser cotidiano, además de devolvernos a la fuente elemental de la vida donde la vida misma es vista como inútil" (Nishitani, K., op. cit, nota 81, p. 42)*. La pretensión de la filosofía del *budismo zen* es la consecución de la libertad absoluta hasta el encuentro con la divinidad, razón de ser de toda la existencia. Y es que, como bien comenta **Nishitani**, el encuentro con la dimensión sagrada viene a mezclarse con el círculo de la profano, de lo cotidiano, llegando a formar una unidad indisoluble en el acontecer de la vida humana. Los dos círculos, el *sagrado* y el *profano*, unidos, en aras de una realidad: la búsqueda del sentido de nuestra existencia.

Por lo que respecta al mundo de lo *profano*, donde podemos encuadrar al conocimiento científico y sus teorías, no precisa argumentos de fe para esquematizar y corroborar sus ideas y argumentos. Se sirve tan solo del hecho constatado, verificado y posteriormente validado universalmente. Sin embargo, esto no le da la aureola de permanencia absoluta, sino más bien decir que tiene un carácter de provisionalidad permanente. Pero, podríamos preguntarnos si esto es suficiente para desvelar el misterio de la existencia misma. No lo parece. Podemos deducir que el ser humano no se contenta con simples argumentaciones científicas que expliquen el sentido último de la vida y la muerte y es por eso, supuestamente, que acude a la religión como fuente inagotable en la que calmar la sed de certidumbres que anida en lo más profundo de su alma. La pregunta que ahora podríamos plantearnos es si realmente la religión ofrece esas certidumbres. Siendo objetivos hemos de ponerlo, cuando menos, en duda. Yo diría que las religiones más que certidumbres ofrecen esperanzas. La certidumbre es un componente de la verdad que necesita ineludiblemente demostración empírica y las religiones no pueden darla por más que nos pese. En el *círculo de lo profano* el ser humano encuentra un cierto acomodo, pero suele adentrarse en ese otro círculo, el de lo sagrado, para complementar sus vivencias existenciales y aunque no encuentre tampoco una certidumbre plena en este mundo de lo sagrado, no obstante, eso le tranquiliza anímicamente.

Finalizo este artículo con dos referencias distintas pero muy afines, como veremos, extraídas, la una del *sermón de la montaña* que se recoge en el *Evangelio* de **Jesús**, y la otra de la revelación que se lee en los *Upanisads*, los textos sagrados hinduistas escritos en sánscrito unos siete siglos antes de que **Jesús** comunicara su famoso *sermón de la montaña*. En el *Evangelio según Mateo* **Jesús** dice a la muchedumbre que le escuchaba: *"Bienaventurados los puros de corazón porque ellos verán a Dios" (Mateo 5: 8)*. Y en el relato de los *Upanisads* se dice : *"No le conoce la persona cuyo intelecto no es puro (en referencia a la divinidad)"*. Y añade: *" Solo se revela a la inteligencia en lo profundo del corazón humano, desde donde dirige el pensamiento" (Khata Upanishad, II, 24)*. Como podemos observar los dos textos de referencia (con varios siglos de diferencia en el tiempo) vienen a expresar un mismo sentir: la presencia de lo divino en los corazones puros de recta inteligencia manifestada en el buen pensar y obrar.

Solo cuando somos conscientes de nuestra fragilidad humana a la que nos lleva el *mundo de lo profano* en que vivimos habitualmente y somos capaces de acceder al *círculo de lo sagrado* que anida en los más profundo del ser, entonces es cuando alcanzamos, desde las limitaciones impuestas por nuestra naturaleza racional, un cierto sentido a la existencia terrenal. Creo que es el único camino que nos permitirá desentrañar algo el misterio que nos envuelve.*R*

500º REFORMA PROTESTANTE ANIVERSARIO

LUPA PROTESTANTE



Juan Stam*

LA REFORMA Y LA IGLESIA PROTESTANTE DE HOY

Una visión más amplia y una contextualización nos indican que hoy, más que nunca, la iglesia tiene que redescubrir su historia.[1] Una iglesia sin historia es una iglesia sin identidad, sin claridad ni criterios, y se cae fácilmente en el caos. Esa es la condición de gran parte del protestantismo latinoamericano hoy. Por eso felicito a la iglesia metodista El Redentor por su costumbre anual de recordar, con gratitud a Dios, a nuestros abuelos espirituales, los Reformadores.

Es importante recordar que la Reforma del siglo XVI fue multifacética. Además de la Reforma luterana y la Reforma calvinista, fue muy importante la Reforma Radical anabautista, y hubo hasta una reforma católica, representada especialmente por el Concilio de Trento y la orden jesuita. La ubicación social de cada uno de estos movimientos fue distinta: Lutero se identificó con los príncipes alemanes y el incipiente nacionalismo; Calvino estaba más cerca de las ciudades suizas y una proto-burguesía, mientras los anabautistas se identificaban más con las clases pobres y el naciente proletariado. Pero todos miraban hacia el futuro, que vendría a llamarse "modernidad", mientras que el Vaticano miraba más al pasado y se aliaba con el Sacro Imperio Romano y muchos aspectos del mundo medieval. Es significativa la repetición de la palabra "naciente". Los Reformadores eran los parteros del mundo moderno que nacía. Dos siglos después el movimiento wesleyano aportó nuevas dimensiones muy importantes al protestantismo.

Vamos a conversar esta noche en torno a las consignas con que se suele resumir la teología de los Reformadores, pero es importante recordar que su pensamiento era mucho más amplio y profundo que ellas. En Lutero, por ejemplo, encontramos un cierto anticipo del existencialismo, en el papel de la experiencia personal en su teo-

[1] Charla en la iglesia metodista el Redentor, San José, Costa Rica, 31 de octubre de 2011. El tema asignado fue "¿Qué necesita reformar la iglesia hoy?". En la presentación oral enfaticé también lo positivo de lo que Dios está haciendo en la iglesia hoy.

* Costarricense, Doctor en teología por la Universidad de Basilea, Suiza. Por muchos años fue profesor del Seminario Bíblico Latinoamericano (hoy UBL), de la Universidad Nacional Autónoma de Costa Rica, y de otras instituciones teológicas en San José. Es autor de muchos artículos y varios libros, en especial, el comentario a Apocalipsis de la serie Comentario Bíblico Iberoamericano.

logía y en su rechazo de toda sistematización; él era “un teólogo irregular”. En Calvino es profunda la admiración por la gloria y santidad de Dios, tanto que se le ha llamado “un hombre ebrio de Dios”. En los anabautistas se juntaban (y se juntan) la pasión por la justicia con el pacifismo. Pero en esta charla, nos vamos a concentrar en las consignas que mejor resumen los denominadores comunes de la Reforma.

Sola scriptura

Son famosas las palabras de Lutero en Worms (1521): “Mi conciencia es cautiva de la Palabra de Dios. Si no se me demuestra por las escrituras y por razones claras (no acepto la autoridad de papas y concilios, pues se contradicen), no puedo ni quiero retractar nada, porque ir contra la conciencia es tan peligroso como errado. Que Dios me ayude, Amén”.

En esta histórica declaración de Lutero, queda claro que la “sola scriptura” no significa que conocemos la verdad sólo por la Biblia o que todo lo demás no importa. ¿Quién podría entender el éxodo sin saber algo de Egipto, o el exilio de los judíos sin saber algo de Asiria y Babilonia? Un famoso fundamentalista, R.A. Torrey, dijo sabiamente, “Quien conoce sólo la Biblia, no conoce la Biblia”. Por eso, Lutero apela a las escrituras, pero también a “razones claras” y a la conciencia. Después una correlación similar iba a ampliarse en “el cuadrilátero wesleyano” (escritura, tradición, razón, experiencia).

La Reforma puso la Palabra de Dios, en sus varias modalidades, como la máxima autoridad normativa, por encima de papas y concilios. Eso implicó a su vez la interpretación seria y crítica de las escrituras, desde los textos originales, transformando conceptos como *jaris* (gracia), *pistis* (fe) y *metanoia* (arrepentimiento). Impulsó también la predicación expositiva, aclarando y aplicando los textos sagrados, acompañada por la predicación del año lectivo, firmemente anclada en la historia de la salvación.

Actualmente amplios sectores de las iglesias evangélicas latinoamericanas han perdido el sentido histórico y predican un mensaje divorciado del pasado, incluso del mismo contexto bíblico. ¡Qué increíble que ni las iglesias pentecostales celebran el día

“La Reforma puso la Palabra de Dios, en sus varias modalidades, como la máxima autoridad normativa, por encima de papas y concilios. Eso implicó a su vez la interpretación seria y crítica de las escrituras, desde los textos originales, transformando conceptos como jaris (gracia), pistis (fe) y metanoia (arrepentimiento)”

de Pentecostés![2] Son escasas tanto la predicación expositiva como la del ciclo litúrgico. Muchos sermones no son más que opinionismo, especulación, “performance” y puro “show”, manipulación del texto y del público.[3] Hay también predicadores fieles, a Dios gracias, pero pareciera que son la excepción.

Sola gratia

Karl Barth ha repetido muchas veces que las dos palabras más importantes para la teología son “gracia” (*jaris*) y “gratitud (*eujaristia*). El Catecismo de Heidelberg comienza formulando las tres cosas más importantes que el niño debe saber: “Cuán grande es mi pecado, cuán grande es la gracia de Dios, y cuán grande debe ser mi gratitud a Dios”. La Reforma transformó la idea tradicional de la gracia de Dios como una fuerza moral impartida en el bautismo

[2] Ver “El Pentecostés tiene fecha” en juanstam.com, 6 de mayo 2008.

[3] Ver “Mecanismos de manipulación en las iglesias”. juanstam.com,`12 de agosto 2010

(*gratia infusa*), en un concepto personal, del amor con que Dios nos acepta sin ningún mérito de parte nuestra, y le dieron un lugar central en su teología de la gracia y la fe personal. Pero esa misma gracia exigía frutos de justicia (Efes 2:8-10). No era la gracia barata del "evangelio de ofertas" que se predica hoy.[4]

"Es importante recordar que la Reforma del siglo XVI fue multifacética. Además de la Reforma luterana y la Reforma calvinista, fue muy importante la Reforma Radical anabautista, y hubo hasta una reforma católica, representada especialmente por el Concilio de Trento y la orden jesuita"

En muchos círculos evangélicos hoy existe *de facto* una doctrina de salvación por las obras. Entre los viejos fundamentalistas uno era "salvo" cuando dejaba de fumar, tomar cerveza e ir al cine. En la actualidad, algunas iglesias se especializan en maldiciones y anuncian que, si uno no diezma, sus finanzas, y hasta su vida, serán malditas, pero si ofrendan bien todo será bendición. Bien se ha observado que los diezmos y los "pactos" son las indulgencias del siglo XXI.

Sola fide

Casi todos saben que los Reformadores enseñaron la justificación por la gracia mediante la fe, pero pocos se dan cuenta de que transformaron el concepto de fe, devolviéndole su sentido bíblico. Recuerdo que cuando estuve aprendiendo español compré el "Manual de Religión" que los colegios costarricenses empleaban como texto. Ese Manual definía la fe como "tener por cierto lo que dice la santa madre iglesia". Para los Reformadores, la fe es entrega a Cristo y confianza en él (*fides est fiducia*, otra consigna histórica). Para ellos, la fe sin obras es muerta. Según Calvino, "todo conocimiento verdadero de Dios nace de obediencia". Ahí está la diferencia importante entre la fe y el fideísmo.

Hoy en día muchas iglesias "evangélicas" confunden la fe con la ortodoxia y predican de hecho una salvación por ortodoxia. Para ellas, la fe consiste en decir Amén a lo que dice el pastor, en vez de ser discípulas radicales de Jesucristo en todas las esferas de la vida (eclesial, social, económica, política etc). Por eso, en esas congregaciones discrepar de la opinión del pastor es el pecado de murmuración, que trae maldición.

La iglesia actual debe preguntarse si está formando verdaderos discípulos o si está llenando los templos de gente que dice "Señor, señor" pero que no hace la voluntad del Padre (Mat. 7:21-23).

La libertad cristiana

Son muy conocidas las tres consignas que ya hemos analizado, pero las cuatro que quedan son olvidadas a menudo. Para comenzar, se olvida que, frente a mucha de la tradición medieval, los Reformadores fueron pioneros de una nueva libertad.[5] Hace unos años el recordado filósofo costarricense, Roberto Murillo, publicó un artículo muy interesante sobre la aportación de Lutero a las libertades modernas. Para José Martí, héroe cubano, "todo amante de la libertad debe colgar un retrato de Martín Lutero en la pared de su cuarto".[6]

En el siglo XVI Europa vivía una crisis de autoridad después del fin de la Edad

[4] Aquí conviene recordar ese gran poema atribuido a Santa Teresa: "No me mueve, mi Dios, para quererte, el cielo que me tienes prometido… No me tienes que dar porque te quiera…"

[5] En 1520 Lutero publicó un importante tratado "Sobre la libertad del cristiano".

[6] Hay que reconocer a la vez que hubo serias contradicciones en la conducta de Lutero, debido mayormente a su doctrina de los dos reinos y sus vínculos con los príncipes alemanes. Su trato a los campesinos y los judíos era reprochable.

Media, cuando mandaban a fin de cuentas el Papa y el Sacro emperador romano. En esa coyuntura el programa teológico de la Reforma era una agenda profundamente liberadora.[7] La justificación por la gracia mediante la fe significaba una liberación del legalismo. La *sola scriptura* liberó a la iglesia del autoritarismo dogmático, el sacerdocio universal del clericalismo, el *semper reformanda* del tradicionalismo estático y el *soli deo gloria* del culto a la personalidad.

Actualmente, algunas iglesias se están convirtiendo en más autoritarias que nunca. Aunque el viejo legalismo ha perdido fuerza, ahora el principal legalismo es el diezmo. He sabido de iglesias que amenazan con maldición a los que no diezman. En esa salvación por obras, la salvación se gana o se pierde en la hora de la ofrenda. He sabido de otras en las que el pastor quiere controlar toda la vida de los fieles; ¡no se permite ni enamorarse sin su visto bueno!

Con el movimiento de "apóstoles" y "profetas" el autoritarismo llega a unos niveles sin precedentes. Aunque San Pablo nos manda examinar y juzgar las profecías (1 Tes 5:19-21; 1 Cor 14:29-32), estos profetas pontifican con una cara seria que dice, "que nadie se atreva a cuestionar mi palabra profética". Por su parte, más de un "apóstol" se permite emitir alguna "declaración apostólica" con la falsa autoridad que presumen tener.

Aquí va también un problema de *sola scriptura*, de fidelidad bíblica. A menudo han dicho que una "palabra profética" tiene más autoridad que una enseñanza bíblica. Apelan también a la falsa distinción entre *logos* (palabra bíblica, general) y *rhema* (palabra profética específica, según ellos), con desprecio de la palabra inspirada como mero *logos*. De esta manera establecen autoridades paralelas a las Escrituras, de forma parecida a los mormones, los Testigos de Jehová y otras sectas.

Sacerdocio universal de las y los creyentes (1 P 2:9; Ap 1:6; 5:10)

Frente al rígido clericalismo de la iglesia católica de la época, la Reforma impulsó un proceso de democratización tanto en la iglesia como en la sociedad. Para Lutero, toda la vida es ministerio y todos los creyentes son sacerdotes de Dios. "Una lechera puede ordeñar las vacas para la gloria de Dios… Todos los cristianos son sacerdotes, y todas las mujeres sacerdotisas, jóvenes o viejos, señores o siervos, mujeres o doncellas, letrados o laicos, sin diferencia alguna" (W.A. 6,370; R. García-Villoslada, *Martín Lutero*, Tomo. I, p.467).

"Frente al rígido clericalismo de la iglesia católica de la época, la Reforma impulsó un proceso de democratización tanto en la iglesia como en la sociedad. Para Lutero, toda la vida es ministerio y todos los creyentes son sacerdotes de Dios"

En su época, tanto la Reforma luterana como la Reforma calvinista se quedaron cortas en superar el clericalismo; los anabautistas avanzaron más, así como también lo hizo el movimiento wesleyano después. En el siglo pasado, hubo un fuerte movimiento de teología del laicado que podría entenderse como la maduración de estos avances de la Reforma.

Sin embargo, hoy parece crecer un nuevo clericalismo, el de los "super-clérigos", especialmente los "apóstoles". En una mesa redonda sobre los "apóstoles" en Quito, Ecuador, un participante declaró, "Antes era suficiente el título de pastor, pero ahora

[7] Ver " Sobre la teología de los reformadores: unas reflexiones" (31 de octubre de 2011).

que existen las mega-iglesias, ese título no basta para sus fundadores y deben llamarse con un título mayor". La verdad es que ha surgido una nueva jerarquía eclesiástica, con los "apóstoles" y los "profetas" en la cumbre de poder y autoridad. En algunas iglesias el pastor es de hecho el C.E.O (ejecutivo mayor de una corporación), inaccesible a los feligreses con necesidades pastorales. Esas iglesias están organizadas según el modelo ejecutivo de las grandes empresas.

"Hoy, nuestra iglesia también tiene que redescubrir esta consigna de la sola gloria de Dios. Nuestra sociedad está permeada por el culto a la personalidad; hablamos de los "ídolos" de Hollywood y las "estrellas del deporte", etc. Las iglesias tienen también sus "estrellas" y a veces "dioses" a quienes adoran: mega-pastores, profetas y sanadores, algunos evangelistas promovidos con publicidad al estilo de Hollywood. En la iglesia del Señor no caben el personalismo y el culto a la personalidad"

Ecclesia reformata semper reformanda secundum Verbum Dei

Esta consigna expresa una realidad: los Reformadores no pretendían tener toda la verdad ni ser dueños de un sistema final de conceptos absolutos. Lutero era un "teólogo irregular", que nunca intentó formular un sistema. Calvino, por supuesto, articuló un sistema doctrinal, pero vivía revisándolo, llegando hasta las nueve ediciones, alternando entre el latín y el francés. Algunas de las aportaciones más valiosas aparecen sólo en la novena edición. Si Calvino no hubiera muerto, sin duda hubiera producido una décima edición. Tillich define "el principio protestante", de forma muy acertada, con la frase, "sólo Dios es absoluto". Karl Barth advierte contra la tentación de considerar el "sistema" como la verdad absoluta, lo cual identifica como idolatría.

Lamentablemente, en el siglo XVII, amenazados por el racionalismo escéptico de la época, la teología luterana y la calvinista cayeron en una rígida ortodoxia escolástica. Aunque hicieron algunas aportaciones, no lograron "defender" su fe, sino que la redujo a un dogmatismo estéril. Curiosamente, luteranos y calvinistas se acusaban mutuamente de ser herejes, cripto-católicos, y otros insultos.

El movimiento wesleyano puede verse en parte como una reacción contra esa "ortodoxia muerta" e hizo mucho para rescatar la salud del protestantismo. Pero, a inicios del siglo XX la ortodoxia dogmática resucitó en los Estados Unidos en la forma del fundamentalismo norteamericano.

Hoy día, cuando la tolerancia se ve como el sumo bien, son menos los reductos de ortodoxia cerrada, aunque los hay. Al contrario, en nuestro tiempo casi nada es seguro y todo es posible. La nueva consigna parece ser, "ecclesia reformata semper deformanda". La intención de la "semper reformanda" era la de corregir errores y ser cada vez más fiel al Señor y su Palabra. Desde el siglo pasado la iglesia vive de fiebre en fiebre, cambiando de modas como si de zapatos se tratara ("health and wealth", "name it, claim it", evangelio de prosperidad, tumbadera de gente, "apóstoles" y profetas, maldiciones generacionales etc. Etc., ad infinitum). Muchas veces, hoy la innovación no es para corregir errores, sino para introducir nuevos errores. Muchas veces, la finalidad no es mayor fidelidad sino mayor éxito, mayor fama o más dinero.

Soli deo gloria

"A Dios, y sólo a Dios, sea toda la gloria" fue una consigna fundamental de la Reforma. La iglesia de la época daba mucha gloria a otros en lugar de sólo a Dios. La Reforma fue un redescubrimiento de Dios, en perspectivas antes desconocidas. Los Reformadores tomaban muy en serio a Dios como el centro de toda su vida. Antes de su gran descubrimiento de la gracia, Lutero temía a Dios con horror y pánico, pero después se deleitaba en el amor del Dios de la gracia. Calvino era un hombre sobrecogido por la maravilla de la gloria de su Señor. La Reforma fue un gran encuentro con Dios. Puso a Dios en el centro de su vida y de su pensamiento, y le daba toda la gloria a él. Johann Sebastián Bach escribía las siglas "S.D.G." al inicio de todas sus partituras.

Hoy, nuestra iglesia también tiene que redescubrir esta consigna de la sola gloria de Dios. Nuestra sociedad está permeada por el culto a la personalidad; hablamos de los "ídolos" de Hollywood y las "estrellas del deporte", etc. Las iglesias tienen también sus "estrellas" y a veces "dioses" a quienes adoran: mega-pastores, profetas y sanadores, algunos evangelistas promovidos con publicidad al estilo de Hollywood. En la iglesia del Señor no caben el personalismo y el culto a la personalidad.

Cuando Dios curó al cojo por medio de Pedro y Juan, y la gente los quería reconocer como milagreros, Pedro les contestó, "¿Por qué nos miran a nosotros, como si nosotros, por nuestro propio poder o virtud, hubiéramos hecho caminar a este hombre? El Dios de Abraham, Isaac y Jacob, el Dios de nuestros antepasados, ha glorificado a su siervo Jesús" en sanar a aquel enfermo. Originalmente un "don de sanidad" no significaba algún poder que poseyera alguna persona, sino el acto de Dios de dar salud a un enfermo. A veces se habla de los "sanadores" como si fuesen dueños del poder milagroso; "en estas manos hay poder de sanar", dijo uno de ellos, mostrando sus manos ante las cámaras. Al contrario, "¿Por qué nos miran a nosotros, como si nosotros hubiéramos hecho algo?", dijeron Pedro y Juan, para dar la gloria al Señor.

Esta consigna significa también que podemos, y debemos, glorificar a Dios en todo lo que hagamos. "Una lechera puede ordeñar las vacas para la gloria de Dios", dijo Lutero. En todo, nos exhorta San Pablo, "ya sea que coman o beban o hagan cualquier otra cosa, háganlo todo para la gloria de Dios" (1 Cor 10:31).

Conclusión: Nuestro momento histórico se parece dramáticamente al de los Reformadores en el siglo XVI: revolución en las comunicaciones (la imprenta de Gutenberg; hoy teléfono, radio, TV, computadora y hasta iPod); revolución del espacio vital de la humanidad (navegación mejorada; Cristobal Colón 1492; hoy autos, aviones, viajes al espacio); revolución armamentista (el fusil portátil, arcabs y mosqueta; hoy, armas nucleares) y, sobre todo, una crisis de autoridad que produce una gran confusión.

En esta coyuntura, ¿qué nos traerá el futuro? Tal y como van las cosas, podría salir un protestantismo cultural y poderoso, algo parecido a lo que ha sido el catolicismo en el pasado. Pero gracias a Dios, sigue existiendo un remanente fiel y grandes signos de esperanza. ¿Levantará Dios a otro Lutero? Quizá no, pero quiera el Señor concedernos un avivamiento de espiritualidad genuina y un movimiento de profunda renovación que sacudirá a la iglesia de pies a cabeza y la preparará para responder a los grandes desafíos del nuevo mundo que está naciendo. *R*

Andrés Ortiz-Osés*

LAS MITOLOGÍAS CULTURALES MUESTRAN EL DRAMA DE LA EXISTENCIA HUMANA

Nuestro medio intelectual solo toma en serio sus propios mitos

Lo curioso de nuestro medio intelectual es que toma en serio su propio mito o mitología cultural –la clásica grecolatina– pero no otros mitos o mitologías como la japonesa, la maya o la vasca sin ir más lejos, a pesar de las aportaciones al respecto del reverendo José Miguel de Barandiarán. Pero tampoco considera mitológica la propia creencia religiosa o libro sagrado, la Biblia, a pesar de los aportes al caso del también reverendo (protestante) Northrop Frye. En todo caso, el estudio de las mitologías propias de cada cultura es uno de los escenarios más apasionantes para contemplar el drama de la existencia humana.

Llamar a algo mito no supone que se le niegue un fondo de realidad, todo lo contrario. Nada es mito si no lleva dentro la médula de una experiencia humana real. Cuando esto falta no se llama "mito", se llama "tontería". Es una pena y una vergüenza que sea menester hacer estas observaciones y poner estas reservas, que deberían ser innecesarias para personas medianamente cultas, pero no sé qué hay en el aire intelectual de España hoy que parece que en él están suspendidas una ignorancia y una insipidez demente verdaderamente penosas, que obligan a tomar estas precauciones grotescas. (J. Ortega Gasset, Una interpretación de la historia universal, XI.).



Ortega y Gasset en una fotografía tomada por la prensa en los años 20. Fuente: Wikipedia Commons.

Abrimos con esas palabras de Ortega y Gasset nuestra incursión en la mitología cultural porque a nuestro entender siguen en plena vigencia en nuestras latitudes, en las que el mito significa o todo (nada menos que un mito) o nada (meramente un mito) pero nunca lo que es: todo y nada, lo sagrado procedente empero de una sacralización humana, lo divino en cuanto divinizado, el mito en suma en tanto mitificación. Pues en nuestra definición aforísitca, el mito es el cuento que cuenta lo que cuenta, es decir, lo que importa (lo valioso).

A continuación presentamos las mitologías culturales que configuran nuestras religaciones simbólicas más significativas. Se trata de ofrecer las figuras o figuraciones de lo sagrado en sus diversos arquetipos y personificaciones: exponemos pues los avatares fundamentales de Dios y lo divino[1].

Presentación general

El hombre existe no directamente en la naturaleza, como los animales, sino en el contexto de un universo mitológico, un conjunto de tradiciones y creencias nacidas de sus vivencias a través de una herencia psicológica común. (N. Frye, Poderosas palabras).

Resulta prácticamente equivalente concebir

[1] El hombre existe no directamente en la naturaleza, como los animales, sino en el contexto de un universo mitológico, un conjunto de tradiciones y creencias nacidas de sus vivencias a través de una herencia psicológica común.(N. Frye, *Poderosas palabras*). Para el horizonte hermenéutico-simbólico de este trabajo, H.G.Gadamer y otros, *Diccionario de Hermenéutica*, Universidad de Deusto, Bilbao 1998; para el trasfondo hermético-religioso de este trabajo, M. Eliade, *The encyclopedia of religion*, Macmillan, Nueva York 1987.

* Catedrático de antropología cultural en la Universidad de Deusto, Bilbao, y colaborador habitual de Tendencias21 de las Religiones.

al hombre como un animal mitopoético, cultural o simbólico, ya que en todos los casos se pone de manifiesto el fundamental carácter proyectivo o concreador del hombre, el cual se define frente al animal por su capacidad metafórica o transformativa de lo real dado en visiones, articulaciones de sentido o concepciones del mundo. La clave simbólica de toda cultura está en el sistema de creencias subyacentes, que funge como ideario o ideología compartida en cuyo entramado se instalan las ideas, conceptos y reflexiones críticas.

Desde esta perspectiva el mundo del hombre ofrece una realidad no meramente dada o bruta (animalesca) sino una realidad cosmovisional o idealizada, una realidad transida de idealidad. Puede entonces hablarse de la realidad (humana) como un género cuasi literario, ya que se encuentra interpretada simbólicamente por el hombre y, en consecuencia, mediada antropomórficamente; como afirma C. Castoriadis:

La cultura es el ámbito del imaginario en sentido estricto, el ámbito poiético, aquello que en una sociedad va más allá de lo meramente instrumental[2].

A partir de aquí cabe entender la cultura como una mitología, la cual se define como una interpretación simbólica del mundo. Esta interpretación simbólica de lo real es concebida por Dumézil como una interpretación dramática que se corresponde con el ideario o ideología de una sociedad, mientras que Lévi-Strauss la entiende como una interpretación paradójica o transpositiva de esa sociedad.

Desde nuestra postura la interpretación que la mitología realiza sería una implicación simbólica de la realidad psicosocial, por cuanto funciona a modo de sutura de sus escisiones o contradicciones en un lenguaje dialéctico, coimplicativo o remediador. En efecto, toda mitología cultural trata de sanar o salvar la realidad de su sinsentido, dotándola de un sentido a través de una articulación simbólica, es decir, antropomórfica. Por ello toda mitología cultural tiene un cariz soteriológico o salvacionista, redentor o religioso por cuanto el simbolismo funciona como transustanciador de la realidad en idealidad[3].

Hablamos pues de mitologías culturales o, si se prefiere, de las mitologías que subyacen a las diferentes culturas, incluída la nuestra. Porque también eminentemente nuestra cultura presuntuosamente democrática ofrece una mitología basada en la divinización del dinero como verdad abstracta (capitalismo), atravesado por el sentido de libertad que conlleva nuestro liberalismo; su ritual más característico estaría rerpesentado hoy por el fútbol, síntesis del libre juego individual y del poder transindividual del dinero[4].

En lo que sigue vamos a plantear esquemáticamente las mitologías culturales más características de nuestro mundo enucleadas en torno a los arquetipos correspectivos del Origen, la Madre, el Padre, el Hijo, el Hermano y el Cómplice. Se trata pues de las grandes mitologías oriental, matriarcal, patriarcal, filial, fratriarcal y posmoderna que circunscriben nuestras culturas; en el Epílogo abordamos una reflexión sobre la interpretación de lo divino. Este es nuestro esquema a seguir a continuación:

O. Protomitología oriental: lo Indefinido.
1. El mito matriarcal: la Diosa Madre.
2. Mitología patriarcal: el Dios Padre.
3. Mitología filial: el Hijo-Héroe.
4. Mitohistoria fratriarcal: la Hermandad cristiana.
5. Mitología posmoderna: el Cómplice.
Conclusión general: la razón simbólica.
Epílogo: La interpretación de Dios.

O. Protomitología oriental: lo Indefinido

El nirvana es. (Visuddhi Magga, 16).

Presentamos el arcaico pensamiento oriental como el punto cero (no necesariamente cronológico sino lógico) de toda mitología o concepción simbólica del mundo, ya que se trata realmente del Origen (sin origen) de

[2] C.Castoriadis, 1999.

[3] Sobre el concepto filosófico de transustanciación, puede consultarse J.D.García Bacca, 2000; sobre el simbolismo como inmiscuido en todo fenómeno cultural, incluida la ciencia, ver J.Ortega y Gasset,1975.A partir de Ortega podemos decir que el simbolismo nos confiere el sentido de transrealidad, tan importante para el mundo del hombre como el sentido de realidad.

[4] Al respecto, G.Simmel,1977.

todo pensamiento en la nada o el vacío, lo indiferenciado o indefinido, en una palabra el cero (el cual no es propiamente un número en Occidente pero sí en Oriente, hasta el punto de que en la filosofía china es el número de origen o la cifra fundamental, mientras que para el pensar occidental ese número capital es el uno). En este sentido el Budismo es la protomitología más radical, por cuanto declara como ser auténtico el no-ser o nirvana (anihilación): aquí se inscribe la no-acción (wu wei), el vacío (sunyata), la liberación (moksa), la indiferencia y el silencio (om). Ello conlleva una actitud existencial pasiva y en general quietista, aunque el zenbudismo japonés sea ya más activo[5].

La arcaicidad del budismo no encuentra obstáculo en que la figura del Buda pertenezca al siglo VI a.C., ya que en el Príncipe Sidharta confluyen anteriores tradicioness hinduístas y prehinduístas (preindoarias). Otro tanto debe decirse del Taoísmo recopilado por Laotsé (Laozi) en el Tao-te-king en el mismo siglo VI a.C. También en el Taoísmo chino el vacío se superpone a lo lleno como la nada al ser, de modo que el tao (dao) es un centro vacío o vaciado, deletéreo o virtual, por el que transitan los contrarios (el polo masculino o yang y el polo femenino o yin).

Este centro vacío del tao recuerda el centro vaciado en la mitología japonesa, ocupado por el dios-luna Tsukuyomi, cuya ocupación consiste precisamente en no hacer nada. Da la impresión al observador occidental de que las promomitologías orientales han descubierto el interior de lo real vaciado del exterior fenomenológico, pero ese interior no es el interior humano o personal sino prehumano o prepersonal, o sea, el interior oscuro de la Naturaleza transpersonal: su nombre es el Innonbrable. Por eso en el hinduísmo de Sankara (s.VIII) el interior humano o atman se confunde con el interior inhumano o transpersonal: el Brahman impersonal o neutro (neutralizado y neutralizador)[6].

Ello posibilita conectar la cosmovisión oriental especialmente del tao chino con la cosmovisión melanesia del mana. Si el tao describe el interior vacío o vaciado de la naturaleza, cohabitada por las fuerzas opuestas del yin-yang, el mana describe la energía difusa de carácter místico que cual fuerza sobrenatural e impersonal recorre todas las cosas y personas a modo de numen o noúmeno sagrado. Podríamos decir que el mana es el relleno energético del tao, el vacío pleno o centro potencial/potenciante de signo numinoso[7]. El siguiente paso mitológico está en personificar este interior de la naturaleza en una figura ya explícitamente antropomorfa, cuya denominación de origen es la Diosa Madre.

1. El mito matriarcal: la Diosa Madre

Andrea Lur: Señora Tierra.
(Tradición vasca).

Si la cosmovisión típica oriental se sitúa ahistóricamente, el mito matriarcal típico se sitúa prehistóricamente: en aquel tiempo primero o primigenio que remite a la cueva o caverna paleolítica y al posterior laberinto neolítico. El mito matriarcal representa en efecto el origen originado, la personificación de la Naturaleza como Madre bajo la advocación de la Gran Diosa o Magna Mater, así pues la mitificación de la physis o natura naturans (naturaleza naturante) antropomórficamente como mujer.

Por eso algunos autores han destacado la cercanía lingüística entre mito y madre (mythos-mythe y meter-mutter), aunque esa cercanía entre el mito de origen y la madre originaria pasa por la conjunción real entre la madre (mater) y la materia o tierra (véase al respecto nuestro lema procedente del Baztán y recogido por R. Mª Azkue). La naturaleza vacía e impersonal de la protomitología oriental se rellena y personifica en/por la Diosa Madre, cuyo cuerpo es la tierra entera y cuyos miembros son cosas y personas.

Ello configura una cosmovisión holista o panteística de signo animista, porque la Diosa Madre funge cual Alma viviente del universo: Psyjé o Anima mundi. Por eso su morada específica es el interior de la tierra y sus grutas, cuevas, cavernas, oquedades y laberintos, vacíos así cohabitados. La pasividad propia de la actitud orientalizante se

[5] Sobre el budismo, R.Panikkar, 1994; al respecto, E.Lizcano, 1993. Para todo el trasfondo, A. Cotterell, 1988.

[6] Laotsé(Laozi),1990;sobre mitología nipona, Ortiz-Osés, 1995. Sobre el hinduísmo, M.Eliade, 1994

[7] Sobre la categorías trascendental de mana, recogida por el misionero R.H.Codrington,véase Durkheim y Mauss; al respecto, J.Beriain, Representaciones colectivas,Anthropos, Barcelona 1990.

torna activa, revirtiendo el fatalismo del fatum (lo fatal o fatídico) en destinacionismo o destino. Un destino ya no sólo fatal, mortífero o negativo (regresivo) sino regresivo-progresivo, por cuanto la diosa madre simboliza la muerte y la vida, o sea, la metamorfosis y el proceso del devenir. Esto es claramente un paso de lo indefinido (la nada) a lo finito y diferenciado siquiera holísticamente. Del cero inicial/iniciático se yergue la Diosa Madre como el Uno/Todo, es decir, como la Una/Toda o totalidad de lo real en su ser omnipariente[8].

Hoy conocemos ya bien las figuraciones paleolíticas de las llamadas Venus de la fertilidad/fecundidad, así como las posteriores figuras femeninas neolíticas de la Magna Mater, gracias a las investigaciones de J.J. Bachofen, J. Campbell, M. Gimbutas, E. Neumann, B. Malinowski. Se trata de culturas orales, cuyo punto de partida es el pasado mítico del origen matricial/matriarcal del mundo. Cabe concitar aquí la cultura cretense en el Egeo o bien la tradición Trobriand en Oceanía o también la mitología vasca entre nosotros. En todos estos panteones y similares la divinidad es una diosa madre personificadora de la naturaleza, junto a la cual comparece un hijo-esposo (paredro) sea en forma antropomórfica de joven dios sea en forma animalesca de toro o carnero sea como símbolo fálico de expresión vegetal o animal. En Creta la diosa está simbolizada e.g. por la paloma, mientras que el hijo amante lo está e.g. por el toro[9].

Lo característico de este hijo amante (paredro) de la Diosa Madre es que obtiene una significación antiheroica, ya que está al servicio fecundador de la Madre Natura, muriendo tras su acto de fertilización y renaciendo para volver a fecundarla. Dioniso es el dios paredro más famoso en su función de hijo-amante de la Diosa Madre (Demeter), tal y como aparece en la religiosidad cretense interpretada por K.Kerényi. Por eso no es un dios celeste o sideral sino subterráneo y oscuro, cuya figura trágica es celebrada en la tragedia griega como dios toro o chivo (fecundador) y dios del vino y las mujeres (inspirador y fertilizador): un dios patético hijo natural de Zeus y de la princesa Semele que se contrapone al dios lógico Apolo, el auténtico hijo olímpico de Zeus y de la titanesa divina Leto o Letona[10].

2. Mitología patriarcal: el Dios Padre

Dieus Pater: El Padre Dios.
(Mitología indoeuropea).

En el llamado proceso de patriarcalización se pasa de la divinización de la madre natura como diosa madre a la divinización del cielo diurno como Dios Padre.

Ello conlleva un correspondiente proceso de racionalización o abstracción, consistente en sonsacar al hombre de su coapertenencia cerrada a la tierra para elevarlo a la visión abierta del cielo luminoso: aquí se engarza la emergencia de cierta autoafirmación del individuo frente al pasado matriarcal ahora abierto al futuro patriarcal, siquiera se pase de la absorción del individuo en la naturaleza a su subsunción en el Estado.

El paso de la tierra al cielo y de la naturaleza matricial a la razón patriarcal es el traspaso desde la inmanente mater-materia hasta el espíritu trascendente, así pues el tránsito de la religión telúrica y lunar a la religión solar. Este depasamiento está bien narrado en el Enuma Elish (s.XII a.C.), el mito babilónico de la creación que narra el vencimiento del monstruo marino matriarcal (Tiamat) por parte del dios patriarcal Marduk.

Conocemos bien este paso o tránsito porque se sitúa ya en la protohistoria y en objetivación escrituraria. A partir del 2.000 a.C. dos culturas significativas proyectan un panteón patriarcal, es decir, un panteón con una divinidad masculina al frente: la cultura indoeuroea, con un Dios Padre celeste al frente del Estado (Zeus, Júpiter) y la cultura hebrea con su divinidad patriarcal al frente del pueblo de Dios (El, Yahvé). En ambos casos esta divinidad patriarcal se corresponde al poder del paterfamilias en sus respectivas sociedades, asi como a la concomitante devaluación del

[8] Ver mis obras El matriarcalismo vasco, Universidad Deusto, Bilbao 1988 y La diosa madre, Trotta, Madrid 1996.
[9] Ver J.Campbell,1991, así como M.Gimbutas, El lenguaje de la diosa, Dove, Madrid 1996.
[10] M.Eliade, 1994; oara el contexto E.Neumann, La Gran Madre, Trotta, Madrid 2000.

papel femenino. Algo parecido hay que reseñar del islamismo, cuyo Dios(Alah) resulta aún más trascendente y monoteístico, total o absoluto (y absolutista en el fundamentalismo literal o integrista)[11].

Los representantes de esta concepción patriarcal del mundo son, por una parte, Abraham y Moisés y, por otra, Platón o Aristóteles: aquellos son los Patriarcas judíos, estos son los filósofos patriarcales clásicos. Cierto, las diferencias entre el Dios hebreo (Yahvé) y el Dios heleno (Zeus) son obvias, ya que el primero es más ético y el segundo más titánico, pero como mostrará su encuentro y posterior evolución cabe una síntesis entre el Dios-que-es (Exodo,3,14) y el Dios-Ser (Aristóteles), cuyo predicado común en Tomás de Aquino es el Dios como el Ser sustantivo o absoluto (Ipsum Esse), así pues el Dios como el Ser abstracto (Ipsum Esse Abstractum).

En definitiva, es prácticamente la misma visión del Dios oficial occidental de signo greco-judaico por parte de Hegel cuando lo redefine como Espíritu puro que ha trascendido la naturaleza y la materia haciéndose trasparente o traslúcida Razón (Begriff, Selbsbewusstsein, Autoconsciencia). Superando su extrañamiento sensual en la matermateria, el Dios-Espíritu trasciende la necesidad natural en nombre de la libertad racional: este Dios occidental es el arquetipo de la Razón abstracta que encuentra su máxima proyección según el propio Hegel en el Estado a modo de Individuo Colectivo u Hombre autoconsciente [12].

Y bien, nadie ignora que esta racionalización es un ascenso de consciencia aunque a costas de la religación con la madre natura y la urdimbre telúrica, en el nombre del Padre y su Razón de ser. El complejo de Edipo parece instalarse en la psique patriarcal, puesto que Edipo es la figura clásica que ha de renunciar violentamente a su incestuosidad con la madre (ley natural) para poder cumplir con la ley civil del padre de carácter exogámico. Nos confrontamos a un proceso de abstracción bien representado por el águila celeste que, en el escudo azteca mexicano, somete a la serpiente símbolo de las fuerzas telúricas, el inconsciente y la cultura preazteca, reconvertida así en serpiente emplumada, elevada o espiritualizada, es decir, superada. Como lo expresa G.Steiner:

El complejo de Edipo es biológico y lingüístico: nuestra herencia del lenguaje es la figura del padre, la prepotente figura del habla que amenaza con devorar la autonomía, novedad e inmediatez para con nosotros mismos (el idiolecto), por las que se esfuerzan nuestros sentimientos, pensamientos y necesidades[13].

3. Mitología filial: el Hijo-Héroe

En el nombre del Hijo.
(Liturgia cristiana).

El proceso de patriarcalización encuentra su límite en la figura del hijo como arquetipo de la mitología filial.Tenemos por una parte los anteriormente denominados hijos-paredros o amantes de la Diosa Madre que, como Dioniso, Adonis, Atis o Tammuz, mueren y resucitan de acuerdo al ciclo de la naturaleza y su devenir periódico. En estos casos nos las habemos con el Hijo sometido a la Madre Natura, a cuyo servicio de fertilidad/fecundidad se halla. Un tal Hijo de la Diosa Madre es propiamente un antihéroe (un héroe matriarcal), ya que sucumbe al predominio de las fuerzas matriarcal-femeninas expresamente significadas en el caso de Dioniso por su cortejo de Ménades sacrificadoras del dios bajo formas animales, así como en el caso de Atis o Tammuz por la Madre Natura castradora y regeneradora anualmente.

Si Dioniso representa el Hijo antiheroico de la Diosa Madre, los grandes Héroes clásicos –Perseo, Heracles-Hércules, Teseo- representan bien al Hijo heroico del Gran Padre cuyo espíritu patriarcal afirman activamente frente a la pasividad matriarcal-dionisiana. En realidad, ya los propios Dioses patriarcales clásicos con Zeus a la cabeza autoafirman su masculinidad belicosa rebelándose contras

[11] F.K.Mayr, 1989; también J.Baltza, *Un escorpión en su madriguera*, Hiria, San Sebastián 2000. En las tres religiones monoteístas la trascendencia de Dios obtiene un reflejo humano en sus respectivas Iglesias celadoras del Libro (el Corán, la Torah, la Biblia).

[12]Ver A.Ortiz-Osés,Metafísica del sentido, Deusto, Bilbao 1989; también Hegel, 1952.

[13] G.Steiner, 1991; para el contexto, J.J.Bachofen, *Mitología arcaica*, Antrhopos, Barcelona 1988.

sus propios padres y suplantántodolos, como Cronos con Urano y Zeus con Cronos. Ahora bien, a diferencia de la generación paterna de Cronos-Zeus, sus Hijos son héroes patriarcales que han internalizado las viriles virtudes de sus progenitores, alzándose fundamentalmente contra la Diosa Madre asociada simbólicamente a monstruos telúricos y dragones acuáticos de cariz femenino (así la Gorgona Medusa, la Hidra o el ambiguo Minotauro cretense)[14].

Junto a estos matadores de monstruos, dragones y serpientes coexiste la figura del Hijo heroico del Dios Padre en versión racionalizada: tal es Apolo, el contrapunto luminoso del oscuro Dioniso como ya viera Nietzsche, el dios de la forma, la formalidad y la formosidad opuesta dialécticamente al caos, la materia prima, lo indiferenciado y lo indefinido. Por ello Apolo es el dios de la filosofía griega basada en el límite, la definición y las formas estáticas frente al dinamismo de lo potencial y al abismo de lo irracional asociados clásicamente a la Diosa Madre y a la mater-materia.

Debemos concitar en este apartado al confucianismo, esa religiosidad política fundada por Confucio(s.VI a.C.) y basada en una ética del perfeccionamiento humano. En ella destaca soberanamente la piedad filial como fidelidad no sólo al padre sino a sus representaciones: la familia, la patria y el deber moral para con el/lo superior.También podríamos ubicar en este apartado la figura del dios germánico Balder, el hijo del dios patriarcal Odín (perteneciente a los dioses Ases) que sin embargo integra la sabiduría pacífica de las divinidades Vanes matriarcales: se trata del Cristo germánico que muere y retorna para fundar una nueva filiación simbólica de carácter benévolo[15].

Cabría finalmente afiliar en este contexto al propio cristianismo calificado por S. Freud como la religión del Hijo, en el sentido de que en el Nuevo Testamento el Hijo de Dios (Cristo) suplantaría a éste desmontando su autoridad patriarcal antiguotestamentaria. Ahora bien, el Cristo Jesús del Evangelio si bien se presenta como el Hijo del Padre en el Espíritu Santo (Trinidad), ni sucumbe a la Madre Natura sino para resucitar, ni se subleva políticamente contra el Padre ni tampoco se le somete confucianamente. En el cristianismo encontramos una nueva mitología filial-fratriarcal, en la que el Hijo es fundamentalmente el Hijo-Hermano, proyectando ahora la cosmovisión de la Hermandad universal.

Esta Hermandad humana está prefigurada por el dios mediador Hermes, el dios del lenguaje hermenéutico, así como por el semidios Orfeo. Orfeo es apolíneo (toca la lira) y dionisiano (es despedazado por la Ménades), héroe retroprogresivo que visita los ínferos en busca de Euridice y cuya ausencia se compensa con el amor de los muchachos (homoerótica), auténtico sublimador cultural y hermanador de los contrarios[16].

4. Mitohistoria fratriarcal: la Hermandad cristiana

Quien no ama a su hermano a quien ve,
no puede amar a Dios a quien no ve.
(I Juan 4,20).

El Hijo en su relación vertical con la Madre o el Padre es el arquetipo de la mitología filial; el Hijo en su relación con los otros (hijos) es el arquetipo de la mitología fratriarcal, en la que predomina no la dependencia sino la autonomía de la Hermandad en sentido intersubjetivo o interpersonal. Pues bien, la mitología fratriarcal encuentra en el cristianismo su máximo exponente simbólico, por cuanto Jesús el Cristo es el Hijo del Padre que revierte la relación vertical en horizontalidad fraterna de acuerdo con su dictum: “El que me ha visto a mí, ha visto al Padre”(Juan 14,9). La clave de bóveda del cristianismo radica en la Encarnación de

[14] J. Campbell, o.c.; para el trasfondo, F. Nietzsche, 1990. A partir de Ortega podemos diferenciar el heroísmo masculino del ser y el (anti)heroísmo femenino del estar. Finalmente consignar el filiacionismo revolucionario que, como el clásico francés, se convoca en nombre de la propia razón como hijo/hija de sí mismo.

[15] M. Eliade, o.c., así como A.Cotterell, 1988. Para la mitología nórdica de Balder, la excelente obra de P. Lanceros, *El destino de los dioses*, Trotta, Madrid 2001.

[16] Sobre Orfeo, ver ahora Hugo Mujica, *Poéticas del vacío*, Trotta, Madrid 2002; sobre Hermes y la hermenéutica, ver Luis Garagalza, *Introducción a la hermenéutica contemporánea*, Anthropos, Barcelona 2002.

Dios en el Hombre y, en consecuencia, de lo divino en lo humano: en donde Jesucristo comparece como el Mediador entre lo patriarcal-celeste (en cuanto es Hijo del Padre) y lo matriarcal-terrestre (en cuanto Hijo de madre humana) y, por lo tanto, como la mediación entre el futuro y el pasado, el logos y el mythos en diálogo. Por eso hablamos de mitohistoria cristiana, ya que el cristianismo realiza la síntesis del mito prelógico y del logos racional, de modo que puede comentar N. Frye que en el Evangelio de Juan se identifica el logos y el mythos, así pues la razón y el corazón.

He aquí que la mitohistoria cristiana afirma pasado mítico y futuro lógico en el presente simbólico de su mediación dialógica, abriendo así una nueva perspectiva mediadora o dialéctica cuyo precipitado antropológico es la Hermandad. El reino de Dios anunciado por Cristo ya no está en el pasado mítico (in illo tempore) ni en el futuro lógico sino en el Presente interior o anímico: "El reino de Dios ya está entre vosotros" (Lucas 17,20). Esto abre un radical horizonte hermenéutico cuya clave interpretativa no está ya en la naturaleza sacralizada ni en la razón divinizada sino en el cultivo del alma: un humanismo radical que desplaza tanto al naturalismo impersonalista como al racioespiritualismo transpersonal basado en el otro generalizado, afirmando ahora un personalismo cuya divisa es el otro implicado bajo la simbólica del amor fraterno (agape, charitas) [17].

Si lo característico del mito matriarcal es la isomoiría (la igualdad mítica ante el común destino natural), la peculiaridad del logos filial estriba en la isonomía (igualdad política ante la misma ley civil). Pues bien lo propio del cristianismo estaría en la isofilía o amor fraterno igualitario. La parcialidad de Madre, Padre e Hijo ceden a la Hermandad universal, según la cual ya no hay judío o griego, esclavo o libre, hombre o mujer, como afirma San Pablo en su Epístola a los Gálatas 3,26-28. Ahora esta Hermandad universal abre la percepción a una democratización de la vida frente al destino (matriarcal) y a la razón (patriarcal) en el nombre del Confrater. Francisco de Asís será la figura más interesante religiosamente de esta interpretación del Cristo como Hermano que cohermana todas las creaturas.

Obvio, la mitohistoria secular del cristianismo no siempre responde a semejante proyecto antropológico, sino que recae sea en el mito matriarcal-naturalista (así en el catolicismo ritual) sea en la mitología patriarcal (así en el racionalismo protestante). Mientras que el Cristo católico se aproxima simbólicamente al Hijo sacrificial de la Diosa Madre, el Cristo protestante se acerca al Hijo heroico del Dios Padre (así en el filiacionismo calvinista estudiado por M.Weber). En el intermedio emerge en ocasiones el Gran Hermano Inquisidor, es decir, la Santa Hermandad o Inquisición como el reverso demoníaco del Fratello, Frater Minor o Hermano Menor franciscano... En fin, toda una fenomenología de figuras históricas que, sin embargo, no empecen el radical carácter revolucionario de la auténtica fraternidad cristiana. Esta última obtiene su fundamento humanista del logion de Jesús a sus discípulos:

Ya no os llamo siervos sino amigos (Juan 15, 15).

5. Mitología posmoderna: el Cómplice

El pensamiento mitológico no puede ser reemplazado porque forma el marco y el contexto de todo pensamiento.
(N. Frye, El gran código).

A partir de la última sentencia concitada del Cristo sobre la superación de la servidumbre cabe encontrar en el principio de la filía, amicitia o amistad un nuevo nombre para la relación interhumana que sobrepase las dependencias familiares de la Madre, el Padre, el Hijo y aún el Hermano. La amistad, en efecto, es ya electiva y sus vínculos son intersubjetivos y no carnales, interpersonales y no familiares, simbólicos y no literales, abiertos y no cerrados, libres y no necesarios, existenciales más que vitales, humanos más que animales o divinos. Y en esta dirección amical se mueve precisamente la posmodernidad abanderada por J.Derrida en su obra

[17] Para una introducción al cristianismo cultural, véase la extensa obra de E.Drewermann, especialmente *Glauben in Freiheit*, Solothurn, Düsseldorf 1993, así como *Tiefenpsychologie und Exegese*, Walter, Olten 1984 ss.

"Políticas de la amistad". Pero en este contexto tampoco debemos ser ingenuos cantando un himno acrítico a la amistad en general, ya que el amiguismo traducido como oligarquía es la sombra que ensombrece la positiva figura del amigo[18].

A pesar de todo es posible recuperar la filía, amicitia o amistad como relación de complicidad en un mundo común del que todos somos cómplices por cuanto estamos implicados en él. La posmodernidad reaparece entonces como una mitología de la complicidad, en la que el nuevo arquetipo sería el Héroe antiheroico: aquel que dice sí a pesar del no, el que afirma a pesar de la negación, quien ama a pesar de todo.

Esto significa a nuestro entender realizar una síntesis del amor pagano (natural o sensual) y del amor cristiano (sobrenatural o cultural, sublimatorio), validando como principio posmoderno la idea del amor como principio de ilusión. Ilusión decimos, ya que el amor –arquetipo de la divinidad cristiano-pagana- es una real proyección positiva y no negativa, así pues una proyección mitológica o creencia salvadora o redentora. En efecto, amar es creer en la bondad (in)cierta del mundo, así pues ser conscientes de que el sinsentido está cauterizado por un sentido (in)cierto pero implícito o implicado en la creación. Amor dice por lo tanto concreación del mundo, proyección aferente, razón afectiva representada por el alma como entelequia y el corazón como latencia:

Eros crea la identidad que subyace a las identidades imaginativas de la metáfora en poesía, el contrapunto en música, la composición en pintura, la proporción en escultura y arquitectura[19].

Creer en el amor es pues creer en un Dios implicado, que es la divinidad-cómplice de la posmodernidad tal y como la entendemos. El Dios posmoderno es un Dios metafórico y simbólico, cuasi-ser o ser transversal y oblicuo, Dios transeúnte y transitivo, transicional y transaccional, definible como cómplice de los contrarios. Estos contrarios son, por una parte, el racionalismo ilustrado que desemboca en la democracia liberal y, por otra parte, el contrapunto romántico que desemboca en el comunitarismo: el primero está consignificado por el protestantismo, el segundo por el catolicismo. Logos y mythos vuelven por sus fueros en plena posmodernidad, cuya conciencia lúcida debe proyectar una mito-logía en la que se afirme la apertura globalizadora o universal y el contrapunto simbólico-romántico de lo diferencial.

Lo que aquí se preconiza como posmodernidad es pues un ecumenismo basado en la interculturalidad y formado por un pluralismo dialéctico de los opuestos compuestos. Con ello resituamos el Alma –Anima mundi– como categoría medial entre el Espíritu racional y la Materia natural: el Alma como ámbito abierto de la plena potencia pero del poder vacío, como diría Castoriadis, así pues el Alma como ámbito democrático de la reunión de los contrarios y de la lógica de la implicación.



Northrop Frye. Imagen: Harry Palmer. Fuente: Wikipedia Commons.

Conclusión general: la razón simbólica

Lo múltiple es uno
y en lo múltiple hay unos.
(C. Castoriadis, Figuras de lo pensable).

En su importante obra mitoliteraria, el humanista N. Frye ha distinguido dos grandes configuraciones enucleadas en tormo al "mito de la libertad" y al "mito de la incumbencia" respectivamente. Desde nuestra perspectiva, el mito de la libertad expresa la proyección pagana o secular de la razón bajo la denominación de democracia liberal, horizonte actualmente insustituible de la ética civil. Su contrapunto estaría expresado por el mito de la incumbencia, es decir, por el contrapeso del ethos religioso, la identidad cultural o el carácter comunitario.

De este modo, la razón o verdad abstracta es complementada por la mitosimbólica del sentido y la solidaridad concreta. Aquí inscribimos la razón simbólica o razón afectiva como figuración mediadora del logos (griego) y del mito (cristiano), así pues de la razón y el corazón. En todo caso, no es posible un monismo que preconice un único prin-

[18] J. Derrida, 1999.

[19] N. Frye, 1995; *Sobre el eros*, v. Platón (*El simposio*), 1990.

cipio, puesto que la realidad viviente está constituida por la dialéctica simbólica de al menos dos principios en coimplicidad, tal y como sucede en el sistema menos malo de la democracia, fundada en la confraternidad o hermanamiento de la libertad general y la igualdad personal[20].

Podemos trasladar la cuestión de un planteamiento filosófico a otro literario. En su novela "La muerte de Tadzio", que continúa "La muerte en Venecia" del Nobel T. Mann, su novel autor Luis G. Martin recoge la decadente idea del relato manniano sobre que la belleza resulta una injusticia ejemplar, pero radicalizándola hasta convertirla en símbolo de lo terrible, irracional y demoníaco. Mientras el atormentado protagonista del relato germano (Gustav von Aschenbach) no logra articular palabra ni por tanto apalabrar su afección erótica, el salaz protagonista de la astracanada hispana (Tadeusz Andresen) deprecia/desprecia las palabras y suplanta el verbo o actitud por el acto libidinal desublimado o desimbolizado. Ni uno ni otro logran así remediar su trauma homoerótico a través del diálogo socrático y de la sublimación platónica tal y como se ofrecen en el Simposio platónico-socrático.

En la brutal narración española el amor revierte en odio como la vida en muerte, precisamente porque la belleza exenta de bondad adquiere un cariz diabólico o disolutor: en donde el mal de vivir proviene del vivir mal o malvivir, es decir, de un tipo de vida que busca la verdad sin el sentido, la geometría sin el afecto, el sexo sin amor. Se trata de la belleza desalmada que, rasurada de todo espíritu simbólico, se celebra literalmente en su absolutez nuda o desnuda. Pero la belleza no es absoluta sino relacional o personal, y no es literal o cósica sino simbólica o anímica. Por eso la bestial narración de Luis G. Martin quizás intenta aportar una soterrada intención catártica o purificatoria frente a los amores indiscriminados y a la belleza sin bondad: la cual aporta al mero estar bueno precisamente el serlo[21].

Si la versión platónico-cristiana del amor ha adolecido de espiritualismo, la versión pagana del amor ha adolecido de materialismo. Por eso buscamos lo que necesitamos, un amor cristiano-pagano que reconcilie espíritu y materia en la mediación del alma como razón afectiva. El auténtico amor es en efecto a la vez sagrado y profano, divino y terrible, venerable y pudendo. Resulta curioso al respecto cómo el término griego de "aidoion" significa conjuntamente lo venerable o fascinante y lo tremendo o pudendo, así pues lo más sagrado o divino (tótem) y lo más profano y sucio (tabú); dicho en cristiano, lo santo y el sexo en unidad: coimplicidad simbólica de los contrarios.

El exquisito poeta José L. Hidalgo ha expresado bien esta ambivalencia crucial del amor como algo perteneciente al humus humano y a la vez trashumano y trashumante:

(Algo en mí que no es mío se levanta).

Hay algo que no empieza ni acaba, pero tiembla. Que cuando cese todo y se derrumbe el cuerpo será más que un recuerdo de vagas cosas idas, un poco de misterio quemándose en un verso. Yo soy más que la tierra sobre la que transcurro, es ella quien transcurre y pasa sin saberlo; hay un divino fondo sin nubes ni fronteras, una profunda entraña, un imposible fuego. Sólo el amor en pie cada mañana espero, porque los días pasan y sin amor destruyen. Entregarme o morir. Porque el amor es vida y la vida es amor para seguir viviendo. Amarte o destruirme, oh corazón sin límites, la soledad ya es eso: no haberte conocido.
Nazco cada mañana de tu secreta sombra,

[20] Lo propio de la Edad Media es proyectar como horizonte lo religioso y como contrapunto lo civil; lo propio de la Modernidad estaría en proyectar como horizonte lo civil y como contrapunto lo religioso; puede compararse M.Weber, *Economía y sociedad*, FCE, Mexico 1964. En todo caso el hombre necesita proyectar un horizonte de frente (apertura) y un trasfondo detrás(cobertura): nuestro presente móvil se sitúa entre estos dos baremos (el futuro y el pasado).

[21] Luis G. Martin, *La muerte de Tadzio*, Alfaguara, Madrid 2000. Si la verdad es desnudamiento asimbólico (racioide), el sentido sería revestimiento simbólico-afectivo; de este modo, la verdad dice desvelamiento (aletheia), mientras que el sentido diría revelamiento. Dicho claramente, la verdad es esclarecimiento exotérico, el sentido auscultamiento esotérico. Digamos que la razón veritativa es explicativa y el sentido simbólico es implicativo (coimplicación de la latencia simbolizada por el corazón y su latir); para el tema de la verdad, consúltese M. Heidegger 1993.

de tu secreta sombra donde agonizo y muero.

(Vivir es una herida por donde Dios se escapa).

Sólo el tiempo que pasa es sólo el mismo que pasa para ti y es quien nos une con el brazo invisible, inexpresable de este Dios en que todos transcurrimos[22].

Epílogo: La interpretación de Dios

Que Dios es sólo el ansia de quererle.
(J.L. Hidalgo, Ansia).

Las mitologías culturales expuestas esquemáticamente nos sirven no sólo para articular el universo del discurso teológico, sino para ubicar estructuralmente los nombres de Dios. De lo divino puede entonces decirse Nada, Madre Natura, Padre celeste, Hijo heroico, Hermano amoroso o Cómplice amistoso. Pues bien, la mística se asocia con la divinidad-vacío de signo orientalizante, mientras que el panteísmo se corresponde con la fundación inmanente de la Diosa Natura (Deus ut Natura). Por su parte, el Dios como fundamento trascendente se reclama de la mitología patriarcal-racionalista, al tiempo que la religiosidad como sentimiento de dependencia a lo Schleiermacher se adjunta a la mitología filiacionista. Finalmente, la mitología fratriarcal ofrece el basamento adecuado para una definición de Dios como amor (I Juan 4,8), reinterpretado en la mitología posmoderna como complicidad (el Dios implicado). Estas serían las categorías fundamentales del discurso sobre Dios, aunque el tema no se agote obviamente así. Pues quedan sobre todo las versiones más personales o peculiares, los modos de decir-límite y las revisiones del concepto clásico de la divinidad. Entre estos modismos peculiares de expresar lo divino hemos destacado en el lema la cuestión metafísica de la proyección de Dios o, para decirlo más explícitamente, la concepción de un Dios-proyección:

"Que Dios es sólo el ansia de quererle" (J.L.Hidalgo). Esta cuestión o concepción, tradicionalmente coligada al nombre de L. Feuerbach, tiene que ver en realidad con toda la problemática desarrollada por nosotros siquiera esquemáticamente sobre el arraigo mitológico de nuestros proyectos y proyecciones intelectuales, incluída eminentemente la divinidad: la proyección de Dios sería la condicción mitológica radical de toda dicción humana.

En efecto, Dios fungiría cual hipótesis o supuesto de nuestras tesis por cuanto es la hipóstasis o supuesto de lo humano en cuanto elevado a su máxima potencia: de esta guisa lo divino comparecería como el sentido de la transrealidad que caracteriza al hombre frente al animal atenido a lo meramente dado. O Dios como arquesímbolo de la surrealidad, lo que el gran filósofo y teólogo renacentista Nicolás de Cusa denominara como "possest": lo divino cual ámbito abierto de lo real-posible, es decir, de la creación de sentido. Un tal Dios es entonces la personificación de lo mitopoético, potenciante o poetante[23].

Así concebida la divinidad se ofrece como el creador creado y la trascendencia inmanente, la otredad en cuanto no otra y el infinito encarnado, la explicación de la realidad en cuanto en ella implicada y la condicción de toda dicción –para decirlo en un lenguaje cristiano secularizado que se inspira en el concitado Nicolás de Cusa, para quien las realidades todas se coimplican en Dios como Verbo, tal y como lo expone en su obra *De docta ignorantia* (Libro II, IX). Este Dios cusano se correspondería con la visión de M. Yourcenar sobre la divinidad como todo lo que nos pasa (y que yo traduciría como todo lo que nos traspasa), asi como con la divinidad en que todos transcurrimos, enunciada por nuestro vate J.L. Hidalgo en otro poema así:

Señor: lo tienes todo, una zona sombría
Y otra de luz, celeste y clara.
Dime, dime, Señor: ¿por qué a nosotros
Nos elegiste para tu batalla?[24]

Pero si el mundo del hombre es el campo de batalla de lo divino en su confrontación mun-

[22] José Luis Hidalgo, *Poesías completas*, DVD, Barcelona 2000; al respecto, mi obrita *La razón afectiva*, San Esteban, Salamanca 2000.

[23] El término "poetante" procede de la interpretación posmoderna de G.Vattimo sobre la voluntad de poder en Nietzsche transvalorada como voluntad de potencia; ver del autor, *El fin de la modernidad*, 1977.

danal, la divinidad sería el campo de retaguardia o afrontamiento de lo humano radicalmente. Coimplicidad de lo humano y lo divino y dualéctica de hombre y Dios: frente al dualismo clásico que enfrenta los contrarios, debemos pasar a su afrontamiento y mediación hermenéutica pues, como dice A.N.Whitehead, "el principio metafísico último es el avance desde la disyunción a la conyunción concreadora de nueva realidad diferente de las realidades dadas en disyunción"(*Process and reality*). A este respecto, la aportación cristiana del Hombre-Dios aparece como una auténtica revelación metafísica al sobrepasar la disjunción en la conjunción[25].

Mientras que la filosofía racionalista occidental define a Dios como el Ser supremo, la filosofía mística orientalizante lo desdefine como el no-ser. Por nuestra parte, Dios sería el ser que no es, recobrando en esta fórmula su radical sentido metafórico-simbólico, ya que la metáfora deconstruye los contrarios y el símbolo los reconstruye. Dios como el ser sin ser es la metáfora de una realidad simbólica o surrealidad, cuya máxima expresión radica en el amor como el ser que no es, por cuanto es transer: aquí se concitan las fórmulas paradoxales de lo divino como metarealidad o supraser (superesse, supraens, excessus, superrealidad), aunque su más exacta cualificación sería la de interrealidad o entreser (interesse, interens) traducible gnoseológicamente como interpretación o interposición, mediación, transposición. Dios emerge así como el ámbito de conjunción en el que la contradicción se resuelve en contracción a través de la atracción simbolizada por el amor: un Dios-atractor del universo cuya figuración cristiano-pagana es el Cristo del Juicio Final de Miguel Angel Buonarroti [26].

Así que de Dios puede decirse todo y nada porque representa el mediador o pontífice entre el ser y el no-ser: su nombre nombra lo *entreabierto* en que, según René Char, sólo podemos vivir, así pues esa línea de intersección de la luz y la sombra, el arriba y el abajo, la derecha y la izquierda; su nombre menta el Ser crucificado, como lo llama nuestro recitado poeta. Por eso si bien Dios no es propiamente (entitativamente), está: de ahí la expresión castiza de que algo "está de Dios" para expresar su pertenencia al orden del acontecer o bien que "Dios ha venido a vernos" para consignar un suceder positivo.

Dios no es pero está cual estancia/instancia simbólica radical en la que comparecemos los seres como instantes: hablar de Dios resulta un trabalenguas porque es decir lo que nos dice, o sea, la (con)dicción en la que somos, la cual es complicada o complicadora: dialéctica. Sólo es posible decir a Dios desdiciéndose, puesto que resulta como exponer nuestro envés o revés, la otredad que nos constituye, la ausencia presente que condiciona nuestra presencia ausente.

Comprender a Dios sería comprender la "comprehensión" de lo real, lo cual no es factible como reconoce San Agustín: si comprendes a Dios es que no es Dios (Sermo 17; PL 38,663). De donde la latencia divina en Isaías 45,15 donde habla de la divinidad oculta o escondida (Deus absconditus). No cabe hablar de Dios propiamente pero sí impropiamente, y lo que puede decirse equivale a decir nuestra condicción/condición de responsables o respondones de un Logos que nos condicciona/condiciona como voz interior, consciencia/conciencia, alma o sentido íntimo. En esa recámara oscura se trasparentaría la trascendencia interior o intratrascendencia del Dios[27].

Pero lo que esa voz dice es más que inaudito inaudible, y su contenido podría resumirse en el *imperativo de apertura*: el permanecer abiertos y no cerrados a la otredad o trascendencia, así pues el abrirse al Otro radical-

[24] J.L.Hidalgo, o.c., poema "Muerte". Puede consultarse de N.Cusa,1985; de M.Yourcenar, *Fuegos*, Alfaguara, 1988.

[25] Consúltese de A.N.Whitehead, 1929. Sobre que la metáfora desrealiza las diferencias para interrealizarlas, véase J.Ortega y Gasset, 1965; de A.N. Whitehead, 1929.

[26] También Plotino concibe a Dios más allá de la razón. Así que, por una parte, Dios no es nada dado como decía Yaynavalkia (na iti, na iti) y, por otro lado, es todas las cosas como el Buda: el cual ha alcanzado la sabiduría al (sobre)pasar todos los avatares o reencarnaciones.

[27] San Juan de la Cruz, 1982; C.G.Jung, 1999; L.Wittgenstein, 1988.

mente. Pero entonces lo que se dice de Dios parece decirse de nosotros en el mejor de los casos: en el caso del amor. Y es que sólo el amor hace creíble la creencia religiosa o la fe en Dios, el cual habría creado el mundo por amor (que es como decir que lo ha creado reduplicativamente con creación creativa). Sólo por amor puede Alguien enamorarse ciertamente de este mundo, sólo por amor puede Alguien salir de sí al otro pasando del ensimismamiento a la alteración y de la buena vida (egoísta) a la vida buena (altruísta).

El único problema es que el otro –en esta historia de la creación, nosotros mismos– no sólo no ha sido consultado sino que no se corresponde a la imagen positiva del creador. Y, sin embargo, ningún amado es consultado ni se corresponde a la imagen del Amante, así que en nuestro caso no tenemos más remedio que asumir nuestro papel humano de víctimas inocentes del creativo amor divino. Sólo en caso de comprenderlo (aunque sin comprehenderlo) cabe revertir el amor divino en humano, y reconvertir al Amante divino en Amado humano y al amado humano en amante cuasi divino... Quizá entonces la única auténtica respuesta al Dios sea la mística resumible en el "amén" bíblico como aceptación del juego del amor (véase al respecto San Juan de la Cruz y socios, pero también C.G.Jung o L. Wittgenstein)[28].

Ahora bien, aceptar el juego del amor divino humanamente es comprometerse con uno mismo y con los demás a ser uno mismo pero con los demás, lo cual introduce el matiz de alteración/alteridad en el ensimismamiento. Acaso por ello, en toda religión que se precie el pecado o falta moral consiste en encerrarse en sí mismo, como decía Lutero (incurvatus in seipsum), mientras que la gracia, salvación o redención está en abrirse al Dios y, por tanto, amar la vida trascendiendo su sino, así pues afirmar transitivamente la existencia humana que desemboca en lo divino (lo cual implica por cierto asumir la muerte).

Ser religioso es estar religado al trasfondo de lo real y abierto al horizonte que lo trasciende simultáneamente. Religación y apertura configuran así las dos categorías de toda experiencia religiosa, religación que dice amor y apertura que dice libertad o liberación (que es el vocablo que suele usarse en el ámbito religioso). En la terminología cristiana, el amor se traduce como caridad y la liberación como gracia frente a la ley antiguotestamentaria (San Pablo).

Ahora bien, religiosamente el amor al Otro (Dios) es también el amor al otro (hombre) a través de la compasión como actitud fundamental rescatada por Schopenhauer; ello no sólo es cierto de Jesucristo sino también del Buda revertido Bodisattva por compasión del hombre. Por su parte, la liberación religiosa no lo es del mundo como tal sino del mundo como cual: el mundo inmundo que se describe como empecatamiento en el Nuevo Testamento por su encerrona y obturación sin fe, esperanza y caridad.

Se trata por lo tanto de la liberación interior del mundo y no de su sobreseimiento, ya que el religioso no es del mundo reductoramente pero está en él correctoramente. Amor y liberación, caridad y gracia representan el marco en el que se instala dialécticamente el homo religiosus, acuciado entre la llamada o elección a tergo (el haber sido amado) y el llamado o selección de frente (el deber de amar): en donde la verdad del otro libera o liberta (del yo encapsulado) y el sentido del Otro religa (al trasfondo amoroso).

Pero como puede comprenderse seguimos de nuevo cómplices de la dialéctica de los contrarios, en este caso representada por el amor y la libertad. La contraposición clásica entre estas dos fuerzas en litigio se muestra empero como una composición, ya que no hay amor auténtico sin liberación ni liberación auténtica sin amor: puédese entonces hablar religiosamente de amor liberador y de liberación amorosa *per modum unius*, y parece que aquí todos los espíritus realmente tales concuerdan en ello. Ahora bien, amor liberador significa un amor sublimado, al tiempo que liberación amorosa menta una libertad

[28] Para el trasfondo, J. Hillman, *Re-imaginar la psicología*, Siruela, Barcelona 1998; también E. Drewermann, *Psicoanálisis y teología moral*, Desclée, Bilbao 1996.

religada. Esta cuestión no es sólo religiosa sino secular, como lo demuestra W. Benjamin con su dialéctica de secreto (el sello) y secreción (la carta), así como M. Heidegger con la propia del arraigo y lo abierto.

En realidad estamos ante un tema metafísico de alcance intercultural, ya que recorre el universo del discurso interhumano. Por citar solamente alguna otra referencia significativa, esta dialéctica del amor-libertad se continúa en las sizigias o parejas de oposición como materia y forma, mito y razón, diosa y dios, eros y logos. Mas sabemos lo que hay que hacer con estas y otras parejas de oposición: un hierogamos o matrimonio simbólico, es decir, la coyunda o emparejamiento tántrico (mithuna) de los opuestos complementarios en orden a la fertilidad/fecundidad intelectual frente a su estéril confrontación milenaria. En este sentido nos reclamamos de un implicacionismo simbólico que trata de remediar cuasi religiosamente, correlacionar o hermanar las posiciones absolutas, extremas o irrelatas, o sea, encerradas en sí mismas de forma intolerante, fanática o fundamentalista, de modo que se afirme la integración versus integrismo, el cual adviene cuando falla aquella.

Mas la cuestión mayor que subyace al dualismo clásico es la cuestión del bien divino y del mal demoníaco. Conocida es la respuesta oficial que presenta el bien en lucha heroica contra el mal, a menudo bajo la fisonomía del héroe matador de dragones. Desde nuestra perspectiva esta dicotomía absolutizada del bueno frente al malo debe revisarse drásticamente so pena de seguir esquizoidemente divididos y enfrentados in saecula saeculorum (amén de acabar con toda especie y rastro dracontiano en nuestro planeta).

Para ello precisamos una revisión del mundo religioso, ético y político fundados en el dualismo, así como nuevas formas de coimplicar los opuestos. A este respecto sería interesante realizar una reinterpretación del bien como liberador o salvador y no mero condenador del mal, al tiempo que una concomitante reintepretación del mal como cerrazón, irrelación, enfermedad o fallo/falla que cabe curar o sanar religadoramente. Con ello recobra el planteamiento religioso un cariz terapéutico perdido, pero que empalma con las tradiciones yoguis, chamánicas, gnósticas, filosófico-sapienciales, psicotécnicas, medicinales o simplemente espirituales, aunque siempre bajo el filtraje del logos crítico [29].

Sin embargo hay una dimensión claramente pragmática en la confrontación entre el bien y el mal que adquiere un matiz ideológico y político, reapareciendo como el enfrentamiento entre desarrollo y subdesarrollo, ricos y pobres, blancos y negros, varones y mujeres, heterosexuales y homosexuales, privilegiados y excluídos, poderosos e impotentes. Precisamente la democracia como topología en que se encuentran los contrarios debe permitir el diálogo, la comunicación y la interacción remediadora del hiatus entre ambos bandos.

También en este sentido hay que democratizar a Dios, lo que viene a significar simbólicamente que debe parlamentar con el diablo (como ya se insinúa en el Libro de Job), para encontrar remedios a esa incomunicación absoluta de los opuestos que empero componen el mundo. Lo que pasa es que el viejo Dios imponente acaso deba dejar vacante su sede y abajarse al mundo, al tiempo que el diablo y lo que simboliza pueda salir del inframundo para tratar de humanizarse. Y bien, sabemos que en este mundo (aún) no es posible la reconciliación, pero sí al menos la comunicación en orden a obtener pactos parciales, consensos mínimos, diálogos constructivos, interacciones prácticas, encuentros fructíferos o ententes mutuas. Esto es lo más pendiente religiosamente en el mundo, la reconciliación de la luz con la sombra, de la ilustración con el romanticismo, del progreso con la religación, de la libertad con la igualdad, del individualismo con la comunidad y del liberalismo con la solidaridad.

Los típicos planteamientos antitéticos deben ceder a replanteamientos sintéticos, so pena de vivir beligerantemente y convivir agresivamente, de modo que la competencia pueda armonizarse con la concurrencia. Pues no se trata, en efecto, de seguir haciendo el amor como una guerra fría y a su vez la guerra como un amor fatal, sino de encontrar remedio humano y no inhumano o animalesco:

[29] Para todo ello, A.Ortiz-Osés, *Cuestiones fronterizas*, Anthropos, Barcelona 1999.

“A pesar de esta positivación religiosa, esto no quiere decir que nuestra religiosidad pretenda realizar sus transmutaciones o transustanciaciones de forma dogmática, ya que también el horizonte abierto de la religión sigue estando en la libertad o liberación contrapunteada según lo dicho por la religación.

transmutación del sexo en eros humano (amor) y de la guerra real en política, metamorfosis de los instintos en pulsiones y estas en impulsos, transposición del mundo real en trasmundo literario, transformación de la agresividad en juego y competición, mitologización de la vida en trasvida, reinterpretación de la muerte final en inicial o iniciática, sublimación de la libido en creatividad.

En todo esta transmutación cuasi alquímica la religión propone al Dios precisamente como cifra de nuestra autotrascendencia, para decirlo con K. Jaspers, o sea, como emblema de toda transposición o actitud transpositiva –y ello dice positiva. Si la religión ha resistido el criticismo contemporáneo se debe obviamente a este su carácter de positivación del negativo de la realidad, lo que implica también su sentido de revelación o transfiguración sin el que la vida humana nos resultaría inhumana o sencillamente insoportable en su sopor. De aquí la fiesta, el rito y la liturgia, la celebración y el ceremonial, el culto y los sacramentos, la interiorización y la proyección, el mito y los símbolos sagrados, la oración y el sacrificio, la ofrenda y la coapertenencia a una iglesia, el arte y la mística.

A pesar de esta positivación religiosa, esto no quiere decir que nuestra religiosidad pretenda realizar sus transmutaciones o transustanciaciones de forma dogmática, ya que también el horizonte abierto de la religión sigue estando en la libertad o liberación contrapunteada según lo dicho por la religación. En este aspecto preconizamos un diálogo generalizado cuyos términos en coimplicación son la apertura o liberación simbólica y la implicación o implicacionismo, de aquí la denominación de “implicacionismo simbólico” a nuestra hermenéutica filosófica y cultural. Implicación simbólica significa, por una parte, asunción o coimplantación de los contrarios y, por otra parte, su mediación o remediación simbólica consistente en diluir cuasi acuáticamente los extremos absolutos o absolutizados a través de una licuefacción de su solidez estadiza; pues no hay que olvidar aquí que el dogmatismo o el absolutismo proceden de la visión clásica de las realidades como sustancias o esencias, lo que ha llevado a esencialismos y sustancialismos que debemos disolver sin recaer en un relativismo sino en un relacionismo concorde con la (pos)moderna revisión del mundo de carácter dinámico.

Pues bien, en nuestro implicacionismo simbólico de signo relacional Dios surge como el Implicador implicado, lo que descarta tanto el monismo como el dualismo en nombre de un relacionismo unidiversal de signo ecuménico. El Dios de esta religión ecuménica no puede/quiere ser Dios porque amó tanto a los hombres que los amó hasta el extremo, es decir, hasta su final mortal (cf. Juan 13,1): se trata pues de una Iglesia con Sede vacante, de un Dios vaciado y de una religiosidad abierta.

Aquí finalmente Dios es el Ser que no es: para que lo sea el hombre y lo sea en abundancia o prosperidad... en cuanto ello resulta factible o posible –real posibilidad que, como ya adujimos, la representa el Dios potenciante versus el Idolo realmente depotenciador, castrador o represor/opresor. No podemos olvidar que si Dios hace al hombre a su imagen y semejanza, el hombre rehace a Dios a su propia imago y similitud. Así que, como muestra el Hombre-Dios, ya no pueden desengancharse ambos términos: el Hombre es el Dios inmanente y el Dios es el Hombre trascendido/trascendente.*R*



Jorge Alberto Montejo*

BERTRAND RUSSELL Y EL CONOCIMIENTO DE LA VERDAD

#2

Gran parte de las dificultades por las que atraviesa el mundo se deben a que los ignorantes están completamente seguros y los inteligentes llenos de dudas.

Bertrand Russell. *Frases célebres*

SOBRE FILOSOFÍA PRÁCTICA

Russell destacó en muchas facetas del conocimiento humano pero fue en el campo de la filosofía de carácter práctico donde más llamó poderosamente la atención por la originalidad de sus ideas.

En efecto, su planteamiento de cómo pasar del mundo de la abstracción al de la vida práctica común es digna de una mente privilegiada como la de **Russell**. En su tratado *La evolución de mi pensamiento filosófico*, publicado en 1959, habla del acceso del mundo abstracto al común y corriente de toda persona. Ya comentaba que en **Russell** se daba la curiosa circunstancia de cómo el filósofo se percata de ese cambio evolutivo en su pensamiento a lo largo del tiempo. Ahondando en toda la obra del filósofo británico se tiene la sensación de que ese cambio es una constante en su vida; vida que, por cierto, alcanzó casi el centenario y de una manera muy lúcida hasta sus últimos días.

En ese paso del que disertaba **Russell** del mundo de la *abstracción* al de la *filosofía práctica* él mismo se percata de su cambio de talante con el transcurrir del tiempo. **Russell** fue un hombre que se sirvió del proceso de la *metacognición* (de la que ya hablé en un artículo en esta misma revista) como elemento clave del desarrollo evolutivo y controlado de su pensamiento. Cada vez que leo y releo al ingenioso filósofo galés me doy más cuenta de ello. En la mencionada obra (*La evolución de mi pensamiento filosófico)* **Russell** se reafirma en la idea de su cambio de talante, lo cual le llevó, según su propia opinión, a perder algunas cosas y a ganar otras. En realidad esto sucede en todo proceso metacognitivo. Es, efectivamente, con el paso del tiempo cuando nos vamos dando cuenta de los cambios que se van produciendo en nuestro interior, y no solamentre en el plano biológico, sino también en el anímico y en nuestro propio pensamiento. Es curioso comprobar como es precisamente en las argumentaciones de carácter religioso cuando el involucionismo es más evidente en muchos individuos. Esto lo constató el mismo **Russell**. Pero, de sus planteamientos religiosos ya hablaremos en otro apartado de este ensayo. Solamente quiero resaltar aquí

*Licenciado en Pedagogía y Filosofía y C.C. de la Educación. Estudioso de las Religiones Comparadas.

que es indudable que el involucionismo más evidente se suele dar en el área religiosa, en muchos individuos al menos, que no son capaces de digerir el proceso metacognitivo que conduce, inequívocamente, a una evolución del acontecer religioso, si es que uno tiene desarrollada esa parcela de su personalidad, que esta sería otra historia, claro.

Retomando de nuevo el discurso de **Russell** sobre *filosofía práctica* me gustaría analizar de manera algo más profunda algunas consideraciones extraídas de la obra mencionada más arriba sobre la evolución de su pensamiento pues creo que nos serviría de bastante ayuda para redescubrir nuestras capacidades potenciales. En la obra en cuestión dice textualmente: *"Mi abandono de antiguas creencias no fue nunca completo, sin embargo. Algunas cosas quedaron conmigo, y todavía permanecen: todavía creo que la verdad depende de cierta relación con los hechos y que los hechos, en general, son no humanos; todavía creo que el hombre no tiene importancia cósmica, y que un Ser, si lo hubiera, que pudiese revisar el universo imparcialmente, sin la preocupación del aquí y del ahora, difícilmente mencionaría al hombre, excepto quizá en una nota a pie de página al final del volumen"(...)(La evolución de mi pensamiento filosófico, cap. 17)*. La verdad es que reflexionando con estas y otras ideas que esboza sutilmente el filósofo británico se tiene la sensación (al menos a mí me lo parece) de que sus apreciaciones son reales como la vida misma. La impresión que transmite **Russell** es que el hombre parece (y digo "parece" intencionalmente) vivir en un mundo desconectado de ese *ente*, de ese *Ser* superior, que a ciencia cierta no sabemos de su comportamiento, y lo que las distintas revelaciones dan a conocer no deja de ser confuso y contradictorio en ocasiones. Es cierto que los exégetas intentan presentar una imagen dulcificada del *Ser* pero lo que transmiten las revelaciones se muestra bastante opaco y confuso desde una interpretación literalista de las mismas, como es obvio. La imagen que vierte **Russell** sobre el ser humano no es, como vemos en su discurso, nada halagüeña. Quizá sea una percepción excesivamente pesimista de la condición humana, pero si repasamos la historia de la humanidad es que nos damos de bruces con la realidad: guerras por doquier, conflictos entre seres humanos, violencia, desastres de todo tipo... En fin... El *mito de la Caída* que se refleja en la Biblia creo que expresa con claridad la realidad que habría de acontecer a lo largo de la historia humana a través del tiempo. Decía que posiblemente el discurso de **Russell** fuera excesivamente pesimista sobre la condición humana. Y es que el ser humano a lo largo de su historia también ha sido capaz de grandes obras y acciones. Esta es la paradoja de la condición humana: ser ángel o bestia. Ser capaz de lo mejor y de lo peor. Este parece ser, en cualquier caso, nuestro infausto destino.

"No podemos considerar como planteamiento científico aquel que no lleve el sello de la comprobación empírica pues de lo contrario se convertiría en simple conocimiento vulgar, que bien pudiera tener una cierta significación pero nunca la aprobación de la comunidad científica internacional. Esto es lo que sucede, por ejemplo, con el conocimiento de lo no tangible como pudiera ser cualquier fenómeno de carácter metafísico y/o religioso"

En esta misma obra sobre la evolución de su pensamiento **Russell** llega a establecer el hecho de que los sentidos y el pensamiento ya no eran lo que fueron en un principio para él: una prisión de la que uno puede liberarse por medio de un pensamiento emancipado de los sentidos. Su evolución de pensamiento le permitió más tarde considerar al pensamiento y a los sentidos como ventanas liberadoras y compara al mundo al estilo de las *mónadas* de **Leibniz** como reflejo del

mundo aunque sea de manera imperfecta. La clave está en ver el mundo real desde el aquí y el ahora. Nuestra visión del mundo, en el criterio de **Russell**, es necesariamente parcial y subjetiva, algo, por lo demás, de toda lógica. Rechaza así esa visión imparcial que los teístas atribuyen a una suprema deidad. La misión del filósofo -consideraba él- es la de mostrar la senda de la vida real.

Ética práctica

En *Sociedad humana: ética y política*, obra publicada en 1954, el filósofo británico realiza todo un ejercicio de comprensión de la realidad social desde un posicionamiento de carácter ético y moralista dentro del marco de la sociedad política, llegando a plantearse si se puede llegar a establecer toda una ciencia de los planteamientos éticos. A tal efecto **Russell** efectúa un conjunto de proposiciones y definiciones fundamentales acerca de la ética y así propone la existencia de actos que merecen el calificativo de aprobatorios y otros de desaprobatorios. Los primeros se caracterizan por tener el consenso general sobre su aprobación conduciendo a ciertos actos que se creen positivos. Los segundos, obviamente, todo lo contrario. Los actos aprobatorios se consideran "buenos" y los desaprobatorios "malos". O también correctos e incorrectos, respectivamente. Pues bien, **Russell** considera que el ejercicio de la *ética práctica* proporciona todo un *corpus* coherente de proposiciones y definiciones éticas que pueden ser consideradas como verdaderas o falsas al estilo de las proposiciones de carácter científico.

"Es por eso que me parece de todo punto inconsecuente afirmar una creencia, por muy loable que sea, de manera categórica y dogmática, que es lo que frecuentemente hace el sujeto religioso. Defender postulados o creencias que carecen de la más absoluta indemostrabilidad no deja de ser un ejercicio de incoherencia"

La concepción ética del filósofo galés experimentó, igualmente, todo un proceso evolutivo con el paso de los años. De verse fuertemente influenciado por los planteamientos del también filosófo británico, coetáneo suyo, **George E. Moore**, defensor del llamado *realismo filosófico*, a emparentarse más bien con las ideas de **David Hume** y sus planteamientos éticos, los cuales aducían que los términos éticos expresados como valores subjetivos carecían de toda posible verificación al estilo de los aconteceres tangibles. Esta aceptación de la ética suponía un rechazo al racionalismo que se le atribuyó a **Russell** por parte de muchos al considerar que la razón debía, en todo caso, estar supeditada al comportamiento ético, al igual que lo consideraba **Hume**.

SOBRE FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

Quizá en esta parcela de *filosofía de la ciencia* haya sido la que más apasionó a **Russell**. Para él la ciencia, al igual que la lógica y las matemáticas, eran la forma más genuina del análisis investigativo y su método científico era, obviamente, el empírico, aplicable a toda ciencia o conocimiento científico. Aceptaba también el carácter de provisionalidad que tiene la ciencia, algo evidente a todas luces. Y es que si algo caracteriza al conocimiento científico es su evolucionismo en las formas. Sus teorías siempre son revisables en función de nuevos hallazgos e investigaciones. Si algunos científicos consideraban que la función primordial de la ciencia era realizar predicciones, **Russell**, en cambio, creía que si bien la predicción forma parte del proceso científico, la misión fundamental de la ciencia y de la filosofía eran la comprensión de la realidad. Y es que, a mi juicio, sin comprender la realidad que nos envuelve no podríamos efectuar un auténtico ejercicio filosófico de indagación e investigación que nos permita ahondar en la resolución de distintos problemas y planteamientos de diversa índole. Difícil sería, por otra parte, establecer si **Russell** fue más filósofo que científico. Quizá lo fuera a partes iguales, no sabemos en realidad. Pero una cosa es cierta:

sus planteamientos tanto en el campo científico como filosófico no dejaban indiferente a nadie. Y la impronta que dejó fue también importante en ambas ramas del saber humano.

Sus ideas principales sobre el mundo de la ciencia se encuentran en su excelente estudio publicado en 1914 *Nuestro conocimiento del mundo exterior*, que tanto influenciaría en los positivistas lógicos como **Rudolph Carnap** o el mismo **Karl Popper**. El concepto de verificabilidad de todo planteamiento que se tilde de científico cobró especial significación a partir del discurso de **Russell** y, además, tiene su lógica. No podemos considerar como planteamiento científico aquel que no lleve el sello de la comprobación empírica pues de lo contrario se convertiría en simple conocimiento vulgar, que bien pudiera tener una cierta significación pero nunca la aprobación de la comunidad científica internacional. Esto es lo que sucede, por ejemplo, con el conocimiento de lo no tangible como pudiera ser cualquier fenómeno de carácter metafísico y/o religioso. Tal acontecer pudiera tener toda la significación o relevancia que le queramos dar, pero carecerá en todo momento de la *verificabilidad empírica* por pertenecer a otra esfera, a otra dimensión del conocimiento, que de ninguna de las manera podemos constatar con absoluta certeza. Tan solo podemos establecer hipótesis o conjeturas acerca de tal acontecer religioso o metafísico, pero nada más. Por otra parte debemos pensar que si la cosa fuera tan clara, si tuviéramos la certeza absoluta de que el fenómeno religioso fuera tal, el ateísmo carecería de todo valor y significación puesto que todo estaría perfectamente tan claro que no cabría ninguna objeción o duda. Lamentablemente, esto no es así, como sabemos. En fin...

La *filosofía de la ciencia* para **Russell** era una especialidad distinta de la propia filosofía. Pero, en cualquier caso, ambas disciplinas tenían una única finalidad: el conocimiento de la realidad que nos envuelve. Y es que el gran filósofo y científico galés siempre mostró un inusitado interés por desentrañar el misterio de la realidad que nos rodea. Seguramente esto le llevó a indagar desde bien joven sobre el *fenómeno religioso* y sus posibles implicaciones éticas y existenciales. A esto dedicaremos el apartado que sigue.

LA RELIGIÓN Y SU SENTIDO

> *“La concepción ética del filósofo galés experimentó, igualmente, todo un proceso evolutivo con el paso de los años. De verse fuertemente influenciado por los planteamientos del también filosófo británico, coetáneo suyo,* ***George E. Moore****, defensor del llamado realismo filosófico, a emparentarse más bien con las ideas de* ***David Hume*** *y sus planteamientos éticos, los cuales aducían que los términos éticos expresados como valores subjetivos carecían de toda posible verificación al estilo de los aconteceres tangibles”*

Ni que decir tiene que la parcela religiosa no podía estar al margen del gran pensador y científico británico. Pero, dicho esto, no convendría sacar conclusiones precipitadas acerca de su supuesto *ateísmo* o *agnosticismo*, según se mire. En realidad soy de la idea de que el filósofo, el hombre o mujer pensante, que analiza a fondo las circunstancias de la vida que le rodean, no puede caer en posturas estandarizadas y exclusivistas. Esto queda para la superficialidad y mediocridad de pensamiento, desgraciadamente tan extendido en distintos ámbitos, pero de manera relevante en el religioso. Es por eso que me parece de todo punto inconsecuente afirmar una creencia, por muy loable que sea, de manera categórica y dogmática, que es lo que frecuentemente hace el sujeto religioso.

Defender postulados o creencias que carecen de la más absoluta indemostrabilidad no deja de ser un ejercicio de incoherencia.

Pero, retomando la cuestión religiosa en la que tanto indagó **Russell** (paradójicamente pese a su declarada increencia religiosa) sorprende su trayectoria humana que le ha llevado a negar la posibilidad de la verosimilitud de las creencias religiosas.

De niño **Russell** fue instruido, al parecer, y según reza su autobiografía, por su abuela paterna, la cual le inculcó aquel precepto bíblico extraído del libro del *Éxodo* del *Antiguo Testamento* : *"No sigas a la mayoría para obrar mal" (Éxodo 23, 2)* y que cuenta **Russell** que le marcaría de por vida.

*"Pese a que **Gosse** fue en principio un recalcitrante fundamentalista cristiano que le costó asimilar la evolución biológica y las edades geológicas de la Tierra en detrimento de la literalidad bíblica, no obstante formuló la interesante* Hipótesis de Omphalos *a la que se refiere **Russell** en su apasionante libro. De acuerdo con esta* hipótesis *Dios había creado el mundo pero los hechos y las cosas acaecidas de manera sobrenatural son, en realidad, ficticias, y así, por ejemplo, el mismo Dios creó a la figura mítica de* Adán *con ombligo (omphalos, en griego, significa ombligo) como si hubiera nacido normalmente de mujer"*

Sería con el paso de los años que el filósofo se decantaría por la increencia religiosa al no observar argumento viable coherente que permitiera pensar en un dios bondadoso o todopoderoso. Es más, llegó a considerar los postulados religiosos como fuente de superstición carente de toda argumentación seria y científica. En esto coincide también con **Richard Dawkins**, el célebre científico nacido en Nairobi, de origen británico, y que fuera titular de la cátedra *Charles Simonyi* de *Difusión de la Ciencia* en la prestigiosa Universidad de Oxford hasta el año 2008.

Que las religiones desde sus orígenes tienen un claro componente supersticioso es un hecho evidente. En realidad es ese elemento mágico y misterioso lo que les confiere esa aureola supersticiosa. Pero la religión en general tiene asimismo otros importantes componentes, como son, entre otros, el proveer expectativas vitales a la existencia humana y un cierto sentido a la muerte como culminación de la vida. Es decir, que todos los ingredientes necesarios para intentar explicar algo acerca del misterio de la existencia se encuentran en todas las religiones, desde las más primitivas hasta las más sofisticadas y evolucionadas. Esto lo comprendió bien el propio **Russell** a través de todo un proceso que principia con el sostenimiento del llamado *argumento ontológico*, que como razonamiento apriorístico pretende demostrar la existencia de un *ente* divino, argumento que, por cierto, fue muy cuestionado por filósofos de la talla de **Averroes**, **Descartes**, **Hume** y **Kant**, entre otros, así como insignes figuras del mundo religioso, entre los que cabe destacar **Ockham**, **Tomás de Aquino** y **Roger Bacon**. Decía que **Russell**, en un principio, aceptaba este argumento como viable para intentar demostrar la existencia de Dios, pero en su proceso evolutivo posterior lo desestimó por considerarlo inconsecuente. Y es que, a mi juicio, no caben argumentaciones posibles que demuestren categóricamente por vía racional la existencia de ese *ente* divino. Tan solo disponemos del *argumento deductivo* y, por supuesto, la *fe religiosa* que sustenta toda creencia, para intentar tener una cierta idea de la existencia divina. Por lo que respecta al primero cabe decir que tiene una aplicación muy precisa en el ámbito de la filosofía y de la lógica como método conducente al establecimiento de una deducción o inferencia a la cual se llega

gracias al razonamiento deductivo que va de los principios universales a los particulares. Pero nos encontramos con el mismo o parecido dilema al esgrimido en el *argumento ontológico*: carecemos de pruebas tangibles y fidedignas en la demostración. Tan solo queda la expectativa de la *fe* que sustenta, como ya decía, toda creencia religiosa.

Pero, como ya sabemos, la *fe* se sustenta en una actitud individual y personal que si bien es habitual en muchas personas esto no demuestra, *per se*, absolutamente nada. Tan solo indica una postura personal ante el dilema de la existencia de lo divino y decantarse por una opción: la de creer en ese *ente divino*. Nada más. Sin embargo, esa postura tiene sus implicaciones éticas y morales lo cual no es una cuestión baladí.

Si **Russell** llegó a rechazar el *argumento ontológico* que en su juventud había asumido como viable y posible fue en base a todo un proceso evolutivo racional que excluía la fe religiosa. De esto no parece existir ninguna duda. Pero afirmar -como hacen algunos desde el desconocimiento más absoluto- que con ello **Russell** está sosteniendo una postura completamente atea me parece fuera de lugar. Ya comentaba en algún otro ensayo que no creo que haya ateos puros ya que negar categóricamente la existencia de un *ente* divino es tan irracional como sostenerlo de manera categórica. Otra cuestión importante sería determinar si tiene racionalidad o no la admisión de una revelación divina, indistintamente de cual fuera esta. Esto bien lo explicita el propio **Russell** cuando afirma en un célebre discurso pronunciado en 1949 que no sabía muy bien si pronunciarse como ateo o como agnóstico, añadiendo que *" Como filósofo, si estuviera dirigiéndome a una audiencia estrictamente filosófica, debería decir que tendría la obligación de describirme a mí mismo como un agnóstico, porque no creo que haya un argumento concluyente con el cual uno demuestre que no existe un Dios" (...) (Collected Papers, vol. 11, p.91).* Y en su autobiografía **Russell** afirma: *"No creía en la vida en el más allá, pero sí creía en Dios, pues el argumento de primera causa me parecía irrefutable. Pero, a la edad de dieciocho años, poco antes de ingresar en Cambridge, leí la autobiografía de John Stuart Mill, en la cual explicaba cómo su padre le enseñó que no se puede preguntar ¿Quién me creó?, ya que esta pregunta conllevaría la de ¿Quién creó a Dios? Esto me llevó a abandonar el argumento de la primera causa y a comenzar a ser ateo" (Autobiografía. 1967).* Como observamos **Russell** parece mantener una postura atea con esta última afirmación. Pero, podríamos decir que haciendo uso de una estricta racionalidad parece moverse entre el agnosticismo y un cierto ateísmo de actitud. Casi afirmaríamos que muestra las dos caras de una misma moneda que es la del misterio indescifrable que le indujo a moverse entre esas dos vías o caminos, valga la expresión. Ser ateo o creyente es tan solo una postura, una actitud. Ser agnóstico implica la incapacidad racional que tenemos para demostrar y aun comprender la existencia de la divinidad y todavía más que esa divinidad actúe con justicia y equidad en medio de un mundo tan caótico. Si el Dios que preconizan algunos ha diseñado inteligentemente el mundo -como ingenuamente aducen-, entonces, cómo explicar tanta desazón y maldad, tanta incoherencia e insensatez consentida. Son preguntas sin respuestas concluyentes. Posiblemente la idea que se tiene de Dios esté distorsionada. Quizá Dios no esté tan preocupado con la criatura creada a su imagen como muchos pudieran pensar. No sabemos a ciencia cierta. Tan solo una cosa nos parece real: el amor que emana de lo divino que anida en el sentir humano. Y este sentir es el que nos habla de un Dios que es *Amor*, en el más pleno sentido de la palabra. O asimismo el *Bien* por excelencia. Otra concepción de lo divino en verdad que es difícil de sostener y explicar, en mi criterio.

La Hipótesis de Omphalos

Agudiza el ingenio el filósofo galés cuando hace alusión en su excelente y profundo tratado *El análisis de la mente* a la conocida como *Hipótesis de Omphalos* que habría acuñado **Philip H. Gosse**, historiador y divulgador científico británico del siglo XIX, cuando se refería a la relación espacio-temporal del mundo creado. Pese a que

Gosse fue en principio un recalcitrante fundamentalista cristiano que le costó asimilar la evolución biológica y las edades geológicas de la Tierra en detrimento de la literalidad bíblica, no obstante formuló la interesante *Hipótesis de Omphalos* a la que se refiere **Russell** en su apasionante libro. De acuerdo con esta *hipótesis* Dios había creado el mundo pero los hechos y las cosas acaecidas de manera sobrenatural son, en realidad, ficticias, y así, por ejemplo, el mismo Dios creó a la figura mítica de *Adán* con ombligo (*omphalos*, en griego, significa *ombligo*) como si hubiera nacido normalmente de mujer. La *Hipótesis* presupone que tal acto relatado en el *Génesis* bíblico es figurado. Y lo mismo acontece con la supuesta edad de la Tierra, desmitificando así la literalidad del texto bíblico. **Russell**, apoyándose en la *Hipótesis de Omphalos* crea el argumento escéptico de la "tierra de cinco minutos" para referirse al hecho de que no se puede tener la absoluta certeza de que el mundo no haya comenzado a existir hace cinco minutos. Obviamente, esto es una representación figurada esgrimida por el filósofo para reflejar de manera patente el hecho de la relación espacio-tiempo como algo ficticio creado por la mente. En efecto, con la mente podemos retrotraernos en el recuerdo de imágenes y vivencias acaecidas hace muchos años (por ejemplo, en nuestra infancia) y referirlas como si hubiesen pasado hace un instante. Este es un prodigio de nuestra mente que es capaz de evocar hechos o vivencias en tiempo pasado como si las estuviéramos viviendo en la actualidad. En base a esta realidad **Russell** expuso en su libro ya referido, *El análisis de la mente*, la siguiente conclusión: *"No hay imposibilidad lógica en la hipótesis de que el mundo se creó hace cinco minutos, con una población que recuerda un pasado completamente irreal. No hay una conexión necesaria lógicamente entre eventos de épocas distintas; por lo tanto, nada de lo que sucede ahora o sucederá en el futuro puede refutar la hipótesis de que el mundo comenzó hace cinco minutos" (The analysis of mind, págs. 159-160. 1921).* Nos movemos en un mundo de hipótesis, de suposiciones. Negar esto sería de ingenuos. Y muchas veces los argumentos que esgrimen las religiones, con sus imposiciones y dogmatismos indemostrables, conducen, desde la candidez, a equívocos considerables y a absurdos incontestables.

La religión y el mundo

Russell tiene su particular interpretación de la religión que creo que no iba muy descaminado siendo objetivos. En su polémica y controvertida obra *Por qué no soy cristiano y otros argumentos morales* dice explícitamente: *"La religión se basa, creo yo, primeramente en el miedo. Es en parte el terror hacia lo desconocido, como ya he dicho, el anhelo de sentir que se tiene un como hermano mayor que siempre te protege y está ahí." (...),* y poco más adelante continúa: *"Un buen mundo necesita conocimiento, bondad y coraje, no necesita una añoranza lastimosa del pasado o el lastre al libre uso de la inteligencia de palabras dichas hace mucho tiempo por gentes ignorantes". (1927).* Esta polémica obra la escribió **Russell** en plena madurez de pensamiento y supuso, según *The Independent*, prestigioso periódico británico dirigido por **Alexander Lebedev**, "todo un análisis devastador en su uso de la fría lógica" y pese a su controvertido contenido fue considerado por la *Biblioteca Pública de Nueva York* como uno de los libros más importantes del pasado siglo XX.

La crítica que realiza **Russell** en el libro, en realidad, va dirigida no solamente al cristianismo sino también a todas aquellas religiones que promulgaron el miedo y la desazón en pueblos y civilizaciones enteras. El texto en sí está basado en una conferencia que el filósofo galés pronunció en marzo de 1927 en el Ayuntamiento de Battersea (Londres) y supuso todo un alboroto en la Inglaterra puritana de entonces. Posteriormente se distribuyó en forma de folleto hasta su reedición como parte del libro. En el mismo refuta algunos argumentos considerados hasta entonces como incuestionables, tales como el *argumento cosmológico*, que nos habla de la propia existencia del mundo que nos conduce a admitir la evidencia de un *ente* superior y sobrenatural; *argumento ontológico* o de *la causa primera*, fundamentado en los planteamientos de **san**

Anselmo, el cual nos habla de la necesidad de admitir *per se y a priori* un *ente* superior y sobrenatural creador de todo lo existente; el argumento de la *ley natural*, cuestionado también por **Russell** por considerarlo inadecuado y carente de lógica fundamentación al considerar que si Dios hubiera establecido unas leyes en la naturaleza Él mismo estaría sometido a las mismas; el *argumento teológico*, esgrimido por el filósofo británico, tiene su fundamentación en una imposible *teodicea*: resulta absurdo e irracional creer que este mundo, con todos sus defectos e incongruencias, sea obra de una mente omnipotente y omnisciente; *argumentos de carácter moral*, los cuales vienen a sustentarse en la idea esgrimida por **Kant**, el filósofo alemán del siglo XVIII, acerca de que no habría bien ni mal si Dios no existiera y que debe de existir necesariamente un orden moral instrumentado por una mente creadora superior, son también puestos en entredicho por **Russell** al plantear el hecho de que si Dios es sustancialmente bueno, como argumenta la teología, entonces se puede deducir que el *bien* y el *mal* deben estar sujetos a un mandato divino, como es lógico pensar, y, en consecuencia, tanto el uno como el otro es imposible coexistan en una misma persona que se dice que es sustancialmente buena; y por último esgrime el filósofo galés el *argumento de la injusticia*, al considerar que la supuesta justicia divina contraviene las injusticias del mundo. Añade también, en lo concerniente a la ética cristiana, su incomprensión para admitir las supuestas bondades eclesiales, ya que considera que los estamentos religiosos son el principal obstáculo al desarrollo moral de los pueblos. Coincide en esto con **Jiddu Krishnamurti**, el célebre teósofo hindú. En fin...

A decir verdad -y procurando ser lo más objetivo posible- los argumentos que explicita **Russell** en su polémico y controvertido libro tienen una fundamentación bastante lógica. ¿Por qué podemos decir esto? ¿Acaso no es suficiente argumento el ontológico o cosmológico para aceptar la existencia de un *ente* creador superior y sobrenatural? Pienso que sí, pero también creo que hemos de saber leer e interpretar a **Russell** entre líneas (al igual que a otros pensadores y filósofos que han cuestionado desde su *agnosticismo* o *ateísmo*, según los casos, la existencia de Dios o cuando menos su incapacidad para conocerlo e interpretarlo coherentemente) ya que ello es determinante para intentar explicar su posicionamiento al respecto. Y me explico.

Es cierto que no podemos de manera categórica demostrar de manera empírica la existencia de un *ente* sobrenatural al que en nuestra civilización occidental denominamos genéricamente por Dios (que etimológicamente significa “luz diurna” o también “ser de luz”, en alusión a la luz del día en contraposición a las tinieblas de la noche) y en otras culturas de carácter oriental por el *absoluto* o *energía cósmica,* pero algo nos dice interiormente –y ratificado por nuestra

*“**Russell**, apoyándose en la Hipótesis de Omphalos crea el argumento escéptico de la “tierra de cinco minutos” para referirse al hecho de que no se puede tener la absoluta certeza de que el mundo no haya comenzado a existir hace cinco minutos. Obviamente, esto es una representación figurada esgrimida por el filósofo para reflejar de manera patente el hecho de la relación espacio-tiempo como algo ficticio creado por la mente. En efecto, con la mente podemos retrotraernos en el recuerdo de imágenes y vivencias acaecidas hace muchos años (por ejemplo, en nuestra infancia) y referirlas como si hubiesen pasado hace un instante”*

capacidad de razonar– que el cosmos, el mundo que habitamos, y todo el universo en su conjunto, debió de tener una causa, un origen primero. El problema que tenemos, en realidad, es nuestra incapacidad intelectiva para interpretar a ese Dios o "Ser de luz". Y ante esa incapacidad caben, por lo general tres opciones: la negación de ese *ente* sobrenatural al faltar pruebas categóricas y contundentes de su existencia (que es lo que hace el ateísmo, aun con reservas), la aceptación de ese *Ser* de luz que es lo único que puede dar sentido y orientación a nuestras vidas perdidas en un universo confuso, y, por último, la aceptación de nuestra incapacidad para desentrañar el misterio de la existencia y aun del mismo Dios, que sería la postura agnóstica. Es más que evidente que muchos filósofos de la talla intelectual de **Russell** se mueven el el terreno del *agnosticismo* pese a declarar un ateísmo más o menos solapado, pero creo que esto último más de cara a la opinión pública que a otra cosa.

*"Cuando **Russell** (y otros muchos pensadores calificados de ateos) se dirigieron ante auditorios de reconocida capacidad intelectual se reconocían agnósticos. Fue el caso de **Russell**, como vimos, y el de muchos filósofos de gran nivel intelectual. Su rechazo es más bien hacia el uso manipulador que las religiones hacen sobre el fenómeno de lo sobrenatural y religioso"*

Mentes privilegiadas de la talla de **Russell** no pueden negar categóricamente la existencia de ese *ente* superior o sobrenatural de manera simplista. En el fondo creo que subyace un sentimiento de incapacidad e impotencia para desvelar el misterio de la existencia divina, como nos sucede a todos aquellos que usamos la capacidad de raciocinio que nos fue dada u otorgada. Cuando **Russell** (y otros muchos pensadores calificados de ateos) se dirigieron ante auditorios de reconocida capacidad intelectual se reconocían agnósticos. Fue el caso de **Russell**, como vimos, y el de muchos filósofos de gran nivel intelectual. Su rechazo es más bien hacia el uso manipulador que las religiones hacen sobre el fenómeno de lo sobrenatural y religioso. No hay más que leer y analizar la mayoría de sus escritos que tratan sobre cuestiones religiosas para percatarse de ello.

Que la religión, tal y como está concebida en muchos sectores y estamentos eclesiales, induce a la superstición y el emocionalismo, como argumentaba **Russell**, creo que es una realidad más que evidente. Detrás del sustrato religioso subyace, como diría **Mircea Eliade**, todo un componente de carácter supersticioso como derivación (o mejor diríamos desviación) del mismo fenómeno religioso. Y es que la *superstición* como creencia contraria a la razón conlleva todo un componente emocional y suele estar sustentada en alguna tradición en concreto. Y curiosamente este fenómeno se da en prácticamente todas las religiones, tanto las monoteístas como las politeístas. El cristianismo, en sus distintas variantes, no está exento de tal acontecer, atribuyendo con frecuencia aspectos sobrenaturales a aquellos que tienen una explicación lógica y racional. Por ejemplo, el atribuir poderes especiales al rezo u oración como si esto fuera la panacea para todos los males. Es indudable que la oración o plegaria tiene un componente emocional que actúa a modo de refuerzo psicológico que hace sentir bien a la persona que ora por algo en concreto. Y esto, obviamente es positivo. Claro que sí. El problema surge cuando la plegaria "falla" y no cumple las expectativas. Entonces la frustración suele ser intensa. Pues bien, esta forma de concebir la oración o plegaria no deja de tener un componente supersticioso: el creer que algo mágico acontece en el acto oratorio, algo así como por arte de ensalmo. Por otra parte no deja de ser pueril dirigirse a la divinidad en petición de algo cuando en su supuesta omnisciencia ya conoce de antemano el problema en cuestión. Entonces,

¿no se debe de orar? El creyente por supuesto que sí ya que la oración, como decía antes, actúa a modo de reforzante psicológico que influye positivamente en nuestra forma de canalizar la energía espiritual. No tendría ningún sentido, en cambio, que orara el que no cree. La oración es una fuente canalizadora de energía interna que permite dirigir y equilibrar convenientemente nuestras emociones. La cuestión es orar con inteligencia y raciocinio sabedores de que indistintamente de cuál sea el resultado hemos estado encauzando adecuadamente nuestra energía interior.

Cuando **Russell** cuestiona la religión (y concretamente el cristianismo) lo que está haciendo es censurando la forma de acercarse al fenómeno religioso. En *Por qué no soy cristiano y otros argumentos morales* **Russell** afirma de manera categórica que el miedo a lo desconocido es el verdadero móvil de las religiones. Siendo objetivos hemos de asentir en buena medida con el filósofo galés. Pero, en mi criterio, el problema no está en la religión en sí, que crea, efectivamente, sentimientos de temor a lo desconocido, sino en la forma de concebirla. Lamentablemente, el cristianismo, pese a ser posiblemente la religión más evolucionada de entre todas dada la concepción y percepción que tiene de un Dios personal (y además encarnado, según la teología ortodoxa, en **Jesús de Nazaret**) no ha sabido liberar ese miedo que con frecuencia se transmite en la misma revelación judeocristiana cuando se la interpreta de una manera plenamente literalista. Y por otra parte con demasiada frecuencia los líderes de las religiones cristianas no han sabido argumentar desde la tolerancia y la comprensión sino más bien desde el despotismo, como bien apuntaba también **Russell**. El cristianismo, en sus distintas variantes, se ha caracterizado a lo largo de su dilatada historia por la arrogancia y la prepotencia, cuando no la prevaricación y el abuso de poder. Lejos de vivir el amor preconizado por su fundador se ha caracterizado por luchas intestinas tan lejanas de la misericordia y el perdón que han de identificar al verdadero cristianismo. Y, por desgracia, parece que esta situación todavía no ha sido superada pese a los esfuerzos, loables por otra parte, del ecumenismo moderno a raíz, especialmente, del Concilio Vaticano II. En fin..., que no cabe esperar que la situación vaya a cambiar de manera efectiva mientras cada parcela religiosa continúe creyéndose la portadora en exclusiva de la verdad divina.

Russell, desde su visión agnóstica más que atea de la vida, ofrece su particular “radiografía” de la existencia, valga la expresión figurada, negándose a admitir (como otros muchos pensadores) que una existencia trascendente precisa de una creencia religiosa concreta. Su duda existencial es, en cierta medida, si somos sinceros, la de muchos que aun creyendo que la vida es algo más que una sucesión de aconteceres circunstanciales sin misión y objetivo alguno, no obstante nos vemos envueltos en los avatares de un destino que no podemos predecir. **Russell** encontró ese destino en su quehacer científico y filosófico, pero no exclusivamente, como analizaremos en el siguiente capítulo de este ensayo. *(Continuará)*. **R**

“El cristianismo, en sus distintas variantes, no está exento de tal acontecer, atribuyendo con frecuencia aspectos sobrenaturales a aquellos que tienen una explicación lógica y racional. Por ejemplo, el atribuir poderes especiales al rezo u oración como si esto fuera la panacea para todos los males. Es indudable que la oración o plegaria tiene un componente emocional que actúa a modo de refuerzo psicológico que hace sentir bien a la persona que ora por algo en concreto”

LA PASIÓN DE CRISTO



http://rafaelnarbona.es/?p=10848

Rafael Narbona*

La fe casi siempre está acompañada por la duda. No digo ensombrecida, sino acompañada, enlazada, pues se trata de un vínculo que pone de manifiesto el carácter problemático de la realidad. *Filosofía y teología* La duda no es una negación dogmática, sino una pregunta que inicia una apertura. En *Introducción al cristianismo* (1968), un joven **Joseph Ratzinger** anota: «Nadie puede sustraerse totalmente a la duda o a la fe. Para uno la fe estará presente a pesar de la duda, para el otro mediante la duda o en forma de duda». La rivalidad entre la fe y la duda no es una áspera confrontación, sino un horizonte que posibilita el diálogo entre el creyente y el escéptico. Es la hendidura que garantiza la comunicación, el intercambio y la polémica, clausurando las posiciones dogmáticas y excluyentes, donde no se concede ninguna credibilidad al otro. Se identifica la verdad con los criterios de verificación de las ciencias naturales, ignorando que la comprobación empírica sólo refleja nuestra forma de concebir el mundo. Las explicaciones científicas son representaciones de la realidad, elaboradas de acuerdo con nuestras peculiaridades biológicas. **Kant** sostenía que el conocimiento humano es una síntesis de la sensibilidad, el entendimiento y la razón. Si existieran inteligencias extraterrestres, su percepción de la realidad sería distinta, pero no menos cierta.

Cristo abrazado a la Cruz, El Greco (1580). Museo de Arte Metropolitano, Nueva York

Es imposible demostrar –empírica o lógicamente– la existencia de Dios. En la *Crítica de la Razón Pura* (1781, 1ª ed. – 1787, 2ª ed. ampliada), **Kant** examinó las pruebas clásicas de la teología –cosmológica, ontológica y físico-teológica–, evidenciando que todas desembocan en aporías, antítesis y paradojas. La fe nunca será un dato de experiencia, pero si prescindimos de la expectativa de lo trascendente, nunca obtendremos una explicación ética y unitaria de la realidad. La visión ingenua de Dios como un «ser supremo» que sobrevuela –literalmente– el mundo empírico resulta tan inaceptable como el ateísmo. En *Ser cristiano* (1974), **Hans Küng** señala que un ateísmo consecuente se expone «al riesgo de una existencia radicalmente amenazada, abandonada,

*Escritor y crítico literario

arruinada, con las necesarias secuelas de duda, angustia y desesperación». La «exaltación del instante» planteada por **Nietzsche** como alternativa a la fe no engendra un saber trágico, sino una profunda desolación. Si el devenir es la última palabra, el ser humano –con su capacidad de anticipar la muerte– es una especie particularmente hostigada por la guadaña del tiempo, que iguala todo en insignificancia. Ninguna vivencia puede proporcionar el fundamento y el sentido que aporta una creencia adulta y racional en Dios. Eso sí, la fe nunca es una elección fácil, salvo cuando se ha adoptado de forma irreflexiva, sin someter sus postulados a un juicio crítico. En sus *Diarios*, **Ionesco** admite: «No soy lo bastante audaz para creer». El joven **Ratzinger** comprende esa falta de arrojo, pues sabe que «la fe siempre tiene algo de ruptura arriesgada y de salto, porque en todo tiempo implica la osadía de ver en lo que no se ve lo auténticamente real, lo auténticamente básico. […] La fe es un cambio que hay que hacer todos los días; sólo en una conversión que dure toda nuestra vida podremos percatarnos de lo que significa la frase: "yo creo"».

El salto de la fe no puede darse en el vacío. Sin una poderosa motivación, la mente prefiere mantenerse en el tibio escepticismo, que repudia cualquier especulación sin un correlato empírico. Las cenizas que se recogen tras la incineración de un cadáver parecen una evidencia sólida, incontestable. En cambio, el Reino de Dios se perfila como una fantasía, incluso cuando se presenta como un «mañana ético» para las víctimas de los genocidios inspirados por ideologías totalitarias, como el nazismo y el comunismo. Siempre he pensado que el afán de inmortalidad personal es un pretexto mezquino para buscar a Dios. «Aquel para quien su propia muerte sea el escándalo fundamental y la esperanza de supervivencia su mayor anhelo –afirma **Jon Sobrino**–, no alberga una esperanza cristiana». La fe es una «experiencia de apertura hacia todo y hacia todos», según el teólogo protestante **Paul Tillich**. ¿Qué significa esa apertura? Esperanza. No sólo de una eternidad, que revele la transitoriedad de la muerte, sino de un futuro de paz y fraternidad, con una humanidad plenamente realizada y definitivamente liberada de cualquier forma de injusticia. No se me ocurre una motivación más alta. Escribe **Hans Küng**: «La voluntad de Dios es inequívoca. […] Dios no quiere nada para sí, para su provecho y su mayor gloria. No desea otra cosa que el beneficio del hombre, su verdadera grandeza, su auténtica dignidad. Esta es la voluntad de Dios: el bien del hombre». El Evangelio es un mensaje de alegría, libertad y solidaridad. «No se puede estar a favor de Dios y en contra del hombre», advierte **Küng**.

La Pasión de Cristo es la prueba del compromiso de Dios con el hombre. "La primera mirada de Jesús no se dirige al pecado, sino al sufrimiento", apunta con clarividencia el teólogo alemán **Johann Baptist Metz**. El pecado original no es un desafío contra Dios, sino un agravio contra el don de la vida, que adquiere su expresión más trágica con el fratricidio de Caín. Jesús no muere tan sólo para restaurar esta quiebra de la fraternidad, sino para establecer un mandato universal: «Amad a vuestros enemigos y orad por los que os persiguen» (Mateo 5:44). Su terrible muerte en la Cruz nos libera del odio, el rencor, la frustración, la impotencia, la tristeza, el desamparo y la ira. No es posible concebir una redención más luminosa y esperanzadora. Se ha descrito a Dios como un rey, casi como un tirano, pero el Dios cristiano es un Padre "que no pide, sino que se da; que no humilla, sino que levanta; que no hiere, sino que cura" (**Hans Küng**). El que no haya comprendido esta entrega jamás entenderá la Pasión de Cristo. Y, menos aún, asumirá el riesgo de creer en un Dios que se hizo hombre para sufrir como hombre, morir como un paria y ser presencia viva en mitad del sufrimiento. *R*

El autor publica también en Facebook



LA COOPERACIÓN COMO CLAVE DE LA SELECCIÓN NATURAL

Autores como Colin Tudge señalan que la interpretación de la selección natural darwiniana en clave egoísta y despiadada es incorrecta

Han sido muchos los autores que han llamado la atención sobre la incorrecta interpretación de la selección natural darwiniana en clave egoísta y despiadada por la supervivencia del más fuerte. Las críticas a esta interpretación de Darwin se ha ido enriqueciendo por múltiples análisis. Las aportaciones del naturalista y escritor inglés Colin Tudge permiten matizar la forma en que deberíamos entender el egoísmo genético y la cooperación en el proceso evolutivo.



Colin Tudge. Fuente: www. colintudge.com

Aunque el título del libro del naturalista y escritor inglés Colin Tudge, *Por qué los genes no son egoístas* (Madrid, Arte Editorial, 2014), parecería sugerir que el objetivo central es contradecir simplemente las tesis de los sociobiólogos sobre la ley básica (el egoísmo genético) que, según ellos, rige el proceso evolutivo por selección natural, el texto es más ambicioso, como lo sugiere el subtítulo: *Un reto a las peligrosas ideas que dominan nuestra vida*.

El autor, nacido en Inglaterra, biólogo y zoólogo, así como conferenciante y divulgador científico, es un radical adversario del reduccionismo materialista imperante en una gran mayoría de científicos de nuestro tiempo. La tesis del libro consiste en hacernos ver que la pretensión de los sociobiólogos de situar en el egoísmo genético la tendencia central de todos los organismos vivos, también los humanos, además de ser falsa, viene a ser el síntoma de los errados caminos que muchos científicos están transitando, y que se resume en defender que el método científico es el único válido para acercarnos al conocimiento de la verdad profunda sobre la realidad, sin detenerse en admirar lo que tiene de misterio y cerrándose de este modo a la mirada de la metafísica, de la trascendencia y de la espiritualidad.

En el mundo animal descubrimos ya que la vida no es egoísta, sino abierta a la cooperación con la especie. Pero la cooperación altruista se manifiesta plenamente en la especie humana, aunque dentro siempre de las tendencias generales de la evolución. En este artículo reflexionamos sobre la génesis del egoísmo y la cooperación, preferentemente en las especies animales. En otro artículo nos referimos a la especie humana.

En definitiva, a partir de la crítica de las tesis del egoísmo genético, Colin Tudge nos va mostrando las insuficiencias epistemológicas del método científico, y la necesidad de echar mano de la metafísica y de la religiosidad para dar cuenta de la realidad más profunda de lo que hay. En definitiva, la tesis del *egoísmo genético*, además de no ser una teoría científica sino meras afirmaciones retóricas sin fundamento, resulta sobrepasada en la actualidad por los avances científicos tanto en el campo de la genética, de la biología molecular, de la etología y de la ecología, así como en el ámbito de los comportamientos sociales de los humanos. Lo que todos esos ámbitos

* Catedrático de Filosofía en la Universidad de Deusto, Bilbao, y colaborador de Tendencias21 de las Religiones.

del saber nos están diciendo es que, aunque se da la lucha y la competencia, la base fundamental en el ámbito de la vida está configurada por la cooperación y el altruismo.

Por lo tanto, necesitamos recomponer el diálogo entre la ciencia, la filosofía/metafísica y las religiones, para superar este dogma teórico, imperante desde el ámbito de la genética a la sociología, para vivir más de acuerdo con las claves más auténticas de la vida.

Nuestra reflexión en torno al pensamiento de Colin Tudge tendrá dos momentos. En el primero, en este artículo, estudiaremos cómo sus aportaciones permiten replantear la discusión en torno al egoísmo genético, en diálogo con autores como Wilson o Dawkins, entre otros. En el segundo momento, que será objeto de un artículo posterior, ponderaremos la forma en que Tudge conduce a una relectura de la apertura del ser humano a la metafísica, a la transcendencia y a la espiritualidad.

Poner en cuestión una ley central

Han sido muchos los autores que han llamado la atención sobre la incorrecta interpretación de la selección natural darwiniana en clave egoísta y despiadada por la supervivencia del más fuerte, entendiendo que sólo el egoísmo genético es el que produce en los individuos la eficacia suficiente como para sobrevivir. Es ya clásica la crítica de P. Kropotkin[1] a esta interpretación de la selección natural de Darwin, proponiendo como ley básica de la existencia no la lucha egoísta sino la cooperación.

Esta crítica primera se ha ido enriqueciendo después por la aportación de múltiples análisis críticos que destacan el trasfondo ideológico de la sociedad victoriana de la Inglaterra del siglo XIX, dominada por el capitalismo emergente, como causante de una interpretación desviada de la selección natural. La situación sociológica de esa época habría contagiado a las diversas teorías científicas, en este caso a la selección natural darwiniana, de la convicción de que sólo con una feroz lucha por los propios intereses se puede llegar a sobrevivir, en un mundo dominado por la escasez de recursos y rodeado de individuos dominados por similares intereses e idénticas convicciones.

A la hora de analizar la relación entre la tesis de la selección natural de Darwin y su interpretación en clave de egoísmo genético, las posturas suelen dividirse entre quienes consideran que Darwin no era consciente de esta contaminación ideológica de su teoría científica, y quienes defienden, por el contrario, que era consciente de que ambos niveles van estrechamente unidos. Colin Tudge se inclina por la primera postura, y para mostrarlo se extiende, en el primer capítulo (*Lo que Darwin dijo realmente y por qué lo dijo*), en el análisis del trasfondo social y político de su época, así como del sentido de las afirmaciones centrales de la teoría darwiniana.

La sociología del conocimiento nos ha hecho ver desde hace tiempo la estrecha relación entre ideas y contextos culturales, entre conocimiento e interés (Habermas), por lo que no tiene nada de raro que "Darwin, como todos nosotros, heredó varios cientos de años de bagaje intelectual y espiritual" (C. Tudge, p. 26). A pesar de ser Darwin un hombre amable y un liberal humanitario, la imagen que nos presenta del mundo en el que vive es muy pesimista. Haciendo un recorrido por la historia humana, nos encontramos con una opinión pesimista generalizada de los humanos, dotados de una naturaleza agresiva, así como una visión pesimista de la historia. Incluso se advierte este pesimismo al interior de la historia de las grandes religiones.

Tudge considera que una de las excepciones fue Rousseau, para quien el ser humano nacía bueno e inocente, y luego era corrompido por la sociedad. Pero la opinión mayoritaria parece ser más bien la contraria, defendida por los clásicos de la filosofía política: el hombre nace malo y violento (*homo homini lupus*) y es la sociedad con sus normas y orientaciones educativas y socializadoras la que tratará de civilizarlo y domarlo. De ahí que le resulte claro a C. Tudge que en la época que le tocó vivir a Darwin predominaba "el antiguo pesimismo y una visión muy sombría de la naturaleza y de los seres

[1] Cfr. KROPOTKIN, P., *El apoyo mutuo. Un factor de la evolución*, Madrid, ZERO ZYX, 1970/1978; Id., *La selección natural y el apoyo mutuo*, Madrid, CSIC/Los Libros de la Catarata, 2009.

humanos" (p. 33), situación que influyó de forma importante en el sesgo de su teoría evolutiva.

Pero la realidad es que el pensamiento de Darwin no es tan extremo como algunos de sus discípulos y seguidores posteriores defienden. Ni entendió su teoría de la selección natural en clave de lucha egoísta, ni fue su visión de la realidad tan materialista reduccionista, ni se posicionó de forma tan clara frente a la creencia en Dios. Tudge recurre a su vida y sus escritos, para hacernos ver que, en primer lugar, su comprensión de la selección natural en clave de lucha de los más aptos por la supervivencia era más una interpretación de Spencer (darwinismo social) que del propio Darwin.

El centro de su teoría se reducía a defender que todas las criaturas vivas tienen la tendencia a multiplicar su descendencia; de tal modo que, debido a la escasez de recursos (Malthus), se produce una lucha por la vida, y la naturaleza selecciona a los individuos mejor adaptados a las condiciones del ambiente. Tudge se esfuerza en hacernos ver que Darwin daba a la expresión lucha por la vida un sentido muy amplio, no teniendo una idea tan negativa de la naturaleza como Spencer, sino admirándose ante su orden y hermosura, llevándole a contemplarla como un misterio.

Pero los darwinistas posteriores han extremado la idea de la selección natural, agudizando la idea de que la vida está guiada por la competencia feroz, agudizando la postura de un materialismo extremo y un ateísmo fundamentalista, aspectos que no defendió en ningún momento Darwin.

La perspectiva altruista y cooperadora

Como ya sabemos, la teoría evolucionista actual se enriqueció, en las primeras décadas del siglo XX (*teoría sintética* de la evolución), con las aportaciones de la genética mendeliana, redescubierta conjuntamente en 1900 por De Vries, Correns y Tschermak, y completada más tarde por Watson y Crick con el descubrimiento de la estructura del ADN en 1953[2].

A partir de ese momento, con el progresivo conocimiento de las estructuras genéticas de la vida, emerge, según Tudge una segunda etapa en la historia del darwinismo, dejando de lado el evolucionismo de la primera, dominada por una visión romántica, esteticista y espiritual de la naturaleza, inclinada a maravillarse de la belleza del mundo de la vida, que al mismo tiempo que estaba empapada por un sentimiento de humildad empujaba a los científicos a la contemplación del misterio que se intuía tras ella.

1. La lógica del gen egoísta

En contraposición a esta postura, va emergiendo un modo de entender la naturaleza y el mundo de la vida como un mecano, compuesto por piezas autónomas aunque estrechamente interrelacionadas, sometidas a las orientaciones del código genético encerrado en el ADN. Por de pronto, la lucha por la vida que constituye la selección natural, no tendrá como sujeto ni las especies, ni los individuos vivos, sino los genes. El gen se convierte en el auténtico protagonista del proceso evolutivo, cuya dinámica no es otra que el egoísmo genético. Estos primeros pasos fueron desarrollados por G. C. Williams, W. D. Hamilton, J. Maynard Smith, E. O. Wilson, el fundador de la sociobiología, y popularizados por R. Dawkins en su libro *El gen egoísta*.

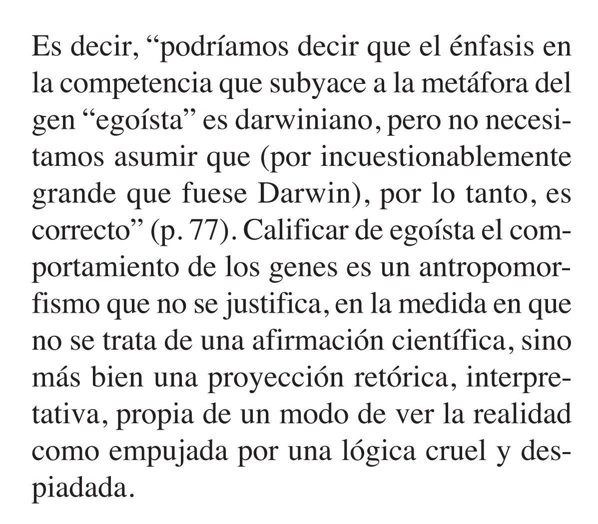
El problema más fuerte con el que la corriente sociobiológica se encontraba era cómo entender y conjugar la lógica egoísta con la presencia de comportamientos (con sus genes correspondientes) altruistas. La respuesta consistía en advertir que los supuestos comportamientos "altruistas" no eran tales, porque se hacían siempre a favor de parientes genéticos (*selección de parentesco*, en definitiva, un altruismo blando), o bien dentro de una estrategia de *altruismo recíproco* (Trivers), que respondía a una visión a

[2] Una completa y sencilla introducción a la historia de la genética se halla en A. BARAHONA/F. J. AYALA, El siglo de los genes. Patrones de explicación en genética, Madrid, Alianza, 2009.

largo plazo de "hoy por ti, mañana por mí", habiéndose fijado esta estrategia en los genes, merced a la denominada *estrategia evolutivamente estable* (EEE) [3].

Las evidencias empíricas de este egoísmo genético proceden, en primer lugar, de las investigaciones de W. D. Hamilton sobre las abejas, descubriendo que el altruismo de las obreras se debe al mayor parentesco con la reina del que tienen los zánganos. Y lo mismo ocurre con otros insectos sociales y con diversas especies de hormigas. En estos casos, estaría claro para Hamilton que el comportamiento de estos animales estaría llevado fundamentalmente por la dinámica de los genes, y no tanto por la tendencia de los individuos portadores de dichos genes. La pretensión de los sociobiólogos, aunque no de todos, es que esta lógica comportamental genética se puede aplicar también a los humanos.

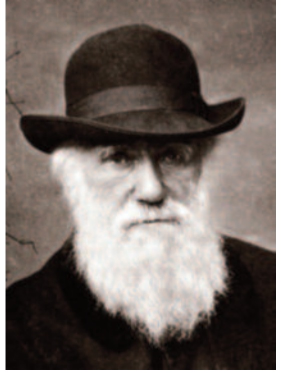
En definitiva, para estos teóricos, desde el momento de la formación de los gametos se produciría una competencia entre los diversos genes para aumentar las posibilidades de replicarse y estar presentes en la siguiente generación. Esta visión de egoísmo genético exagerada se apoya, en opinión de Tudge, con un materialismo reduccionista, que conforma una corriente ultra-darwinista, uno de cuyos representantes más significativos es R. Dawkins.



2. Colaboración frente a egoísmo

Tudge se detiene meticulosamente en mostrar que los planteamientos de los sociobiólogos, o ultra-darwinistas, están equivocados. En mi opinión, esta es la parte del libro más interesante, en la medida en que aporta multitud de datos del ámbito de la biología y de la genética para demostrar la equivocación de los planteamientos sociobiólogos. Además, nos hace ver que las afirmaciones de estos teóricos están más allá del nivel científico, en la medida en que se hallan impregnadas por una interpretación filosófica (Tudge lo considera pura *retórica*), de tal forma que lo que presentan como evidencias científicas irrefutables no pasa de ser una mezcla de datos científicos con interpretaciones (*pre-juicios*, en el mejor sentido del término) filosóficas, una filosofía deudora del materialismo reduccionista.

Está claro que viendo los comportamientos de los seres vivos, se revela en una primera impresión momentos de competencia entre individuos y genes, ya desde las primeras fases del proceso embriológico. Pero, como nos indica Tudge, a la hora de interpretar estos fenómenos "es importante ver dónde acaba la ciencia y dónde empieza la retórica. Efectivamente, estamos influidos por nuestros genes, pero ¿es útil –¿es correcto?– sugerir que la vida es simplemente una jerarquía gobernada por un jefe llamado ADN?" (p. 76). La respuesta de Tudge es tajante: no. Pero tampoco es una afirmación que se pueda apoyar en Darwin. Y aunque lo fuera, tampoco podemos utilizar la autoridad de Darwin para deducir, sin más, que es verdadera.



Charles Darwin en 1880, de Elliott & Fry. Imagen: Flickr (de segunda versión). Fuente: Disponible bajo la licencia Dominio público vía Wikipedia Commons.

Es decir, "podríamos decir que el énfasis en la competencia que subyace a la metáfora del gen "egoísta" es darwiniano, pero no necesitamos asumir que (por incuestionablemente grande que fuese Darwin), por lo tanto, es correcto" (p. 77). Calificar de egoísta el comportamiento de los genes es un antropomorfismo que no se justifica, en la medida en que no se trata de una afirmación científica, sino más bien una proyección retórica, interpretativa, propia de un modo de ver la realidad como empujada por una lógica cruel y despiadada.

Es también consecuencia, dice Tudge, de la envidia que tienen algunos biólogos respecto a la física, pretendiendo someter a dimensiones matemáticas todos los ámbitos de su investigación. Pero de este modo, estos biólogos "han malinterpretado la naturaleza de su propia disciplina", en la medida en que "la biología tiene más en común con la literatura que con la física. En las grandes novelas o, de hecho, en los culebrones, se entretejen una serie de sub-tramas, como ocurre en la vida. La competitividad de la vida es sólo un tema entre otros muchos. Sólo que resulta ser sobre el que Darwin arrojó luz, y es fácil de expresar matemáticamente" (p. 78).

[3]La bibliografía sobre la Sociobiología es muy amplia. Para los aspectos más básicos, cfr. M. RUSE, Sociobiología, Madrid, Cátedra, 1983.

Pero la realidad es más compleja que todo eso. Así, para Tudge, "aunque la competición es una cuestión inevitable, la esencia de la vida es la cooperación. La vida no es una pelea. Es un diálogo, y un diálogo constructivo a fin de cuentas. Si no lo fuera, no habría vida en absoluto" (p. 78). Pero no bastan las afirmaciones; hay que probarlas. Y Tudge presenta estas pruebas en los capítulos siguientes. Una mirada detenida a la vida nos hace ver que no predomina la competencia sino la cooperación. Muchos de los acontecimientos más importantes de la evolución, no han tenido nada que ver con la selección natural.

El autor hace referencia, por ejemplo, a la desaparición de los dinosaurios hace 65 millones de años, al final del Cretácico. Si el asteroide que impactó en la península de Yucatán no hubiera contaminado la atmósfera de la tierra, no habrían desaparecido los dinosaurios, ni habrían tenido los mamíferos la posibilidad de desarrollarse y adueñarse de la tierra. En un principio, la sustitución de los dinosaurios por los mamíferos se interpretó en clave de lucha por la supervivencia, en la que vencieron los mamíferos por tener cerebros más capaces que los dinosaurios. Dado que no fue así, sino consecuencia del impacto del meteorito, ¿se trata de un fenómeno de selección natural o de algo simplemente aleatorio?

Además, aunque la selección natural juega un papel significativo y determinante en el proceso evolutivo, es importante entenderla de forma adecuada. Cuando se dice que el proceso evolutivo se realiza en una "lucha por la vida" entre especies, individuos o genes, damos por hecho que la palabra "lucha" supone conflicto, pelea. Pero la selección natural funciona incluso cuando no hay pelea. Un segundo ejemplo que proporciona Tudgen se refiere al intercambio de especies animales entre América del Norte y del Sur.

La forma unida que posee actualmente América es consecuencia de la fusión entre dos continentes separados, que tenían su propia fauna. La mayoría de los mamíferos marsupiales que habitaban en América del Sur han desaparecido, al igual que muchos roedores y diferentes especies de monos. Desde la parte norte pasaron especies animales al sur, y viceversa. Pero sólo unas pocas especies del sur sobrevivieron con éxito en el norte, y mientras que la mayoría de las del norte permanecieron. "La explicación "darwiniana" estándar, argumenta Tudge, como la historia de los dinosaurios y mamíferos, es la del conflicto y la victoria. Los "bobos" animales sureños perdieron contra los "listos" animales norteños, que debieron ser inteligentes porque todavía están entre nosotros, mientras que la mayoría de los sureños no" (p.87).

Pero la verdadera explicación de este fenómeno la propuso no hace mucho la zoóloga sudafricana Elisabet Vrba: en el momento en el que se unen las dos partes de América, el mundo se fue enfriando progresivamente, lo que obligó a los animales del norte a ir hacia el sur; si no lo hubieran hecho, habrían desaparecido por el mal clima. El sur también se fue enfriando, y los bosques tropicales nativos se fueron retirando, reemplazados por un tipo de bosques a los que las especies del norte estaban mejor adaptados. Conclusión: "no vemos, argumenta Tudge, una lucha directa entre especies del norte y del sur. Vemos un grupo de animales (los del norte) rastreando una forma de vegetación a la que estaban adaptados, según se iban desplazando hacia el sur. Entre tanto, otro grupo (los del sur) se iban viendo cada vez más privados del tipo de vegetación con el que habían tratado durante su evolución" (p. 88). Los mejor adaptados al entorno cambiante sobrevivieron; los otros, desaparecieron.

Es verdad, como reconoce Tudge, que estos escenarios los solemos interpretar en clave de *competencia*: unas especies fueron más *competentes* que otras a la hora de adaptarse al entorno; pero eso no siempre supone lucha, conflicto y violencia egoísta entre las diferentes especies. Ya el hecho de mantenerse en la vida podríamos decir que es una *lucha*, pero eso es un modo de retorcer el sentido de la palabra *competencia*. De ahí que señale Tdge: "sugiero que encargarse de la propia vida y competir con otras criaturas son dos cosas bastante distintas. Es simplemente un error mezclar las dos cosas" (p. 90).

De ahí que no tiene sentido aplicar a los genes el calificativo de *egoístas*. La vida es, en su más profunda raíz, cooperadora; la

mejor estrategia para sobrevivir es cooperar. La vida no es lucha, sino diálogo y simbiosis. Es cierto que, en algunas ocasiones, en el diálogo se puede dar competición; pero "la esencia del diálogo es la cooperación" (p. 91).

3. La estrategia cooperadora de la vida

Cuando los biólogos tratan de explicar qué es la vida, qué rasgos diferencian a los seres vivos de los no vivos, y cuáles han sido los primeros momentos del surgimiento de la vida, se enfrentan a interrogantes difíciles de responder. Lo que parece claro es que uno de los rasgos básicos de los seres vivos es su *metabolismo*: su capacidad de intercambiar con el entorno las sustancias que necesitan para seguir viviendo, porque la vida no es una cosa estática, sino como una llama, un permanente fluir. Además, otro elemento básico de la vida es su capacidad de replicarse a través de la información contenida en el ADN. No nos interesa aquí detenernos en las discusiones sobre si fue el ADN anterior al ARN, y cómo se fue conformando la estructura de las primeras células eucariotas.

La interpretación de los sociobiólogos ha consistido en ver las raíces de la vida en los genes contenidos en el ADN, que seguirían una estrategia individualista de replicarse y luchar con los demás genes para mantenerse presentes en las siguientes generaciones. Pero, si nos fijamos en el funcionamiento de la célula, y en su metabolismo, nos damos cuenta de que el ADN no está solo, sino que depende del resto de las diferentes partes de la célula para llevar a cabo el ciclo metabólico y replicarse. Como ha indicado acertadamente Denis Noble[4], el código genético contenido en el ADN no podría ni generarse ni sobrevivir al margen del resto de los componentes de la célula en cuyo núcleo se instala.

Así, frente a la tendencia de los neo-darwinistas más radicales por absolutizar el valor del ADN y su supuesta lógica egoísta, la vida se nos aparece más bien como una amplia orquesta de elementos bien coordinados, cuya lógica es la colaboración y el trabajo en equipo, no la lucha egoísta por el propio lucimiento y supervivencia al margen del resto. Es más, seguir esa lógica supondría su destrucción y desaparición.

Además, tras múltiples avatares explicativos sobre el origen de las primeras células eucariotas, se ha impuesto la explicación propuesta y popularizada, entre otros, por Lynn Margulis [5], consistente en defender que no se dio un proceso gradual, como mantiene el evolucionismo gradualista clásico, sino que más bien fue el resultado de un proceso simbiótico y colaborativo de varias entidades, tres seguramente, que durante un tiempo anterior sobrevivían separadas (Tudge, pp. 104-108). Esto explicaría por qué se mantienen todavía restos de ADN fuera del núcleo, en las *mitocondrias* (ADN mitocondrial), corpúsculos situados en el citoplasma de las células, y que son fundamentales para el aprovisionamiento de energía en el proceso metabólico de los seres vivos.

En definitiva, todo el proceso de la conformación de la célula no sería tanto consecuencia de una lucha egoísta de sus diferentes elementos, sino más bien el resultado de un proceso de cooperación. Esto lleva a concluir que "la esencia de las relaciones entre el ADN y el resto de los sistemas no es de tipo amo-sirvientes, sino más bien del tipo diálogo. El ADN en sí mismo no puede replicarse sin ayuda de una gran cantidad de otras moléculas, entre las cuales las proteínas son los jugadores clave (y, por supuesto, el ADN es el jugador clave en la creación de dichas proteínas en primer lugar). Con todo el énfasis: el ADN no es "auto-replicante". Para conseguir cualquier cosa, el ADN necesita la ayuda de sus amigos. Este último comentario es, por supuesto, tanto antropomórfico como retórico. Sí, efectivamente: pero no mucho más que el del "gen egoísta". "ADN y sus colegas" refleja la realidad de la vida al menos con tanta precisión como "gen egoísta",

[4] Cfr. NOBLE, Denis, *La música de la vida. Más allá del genoma humano*, Madrid, Akal, 2008.

[5] Cfr. MARGULIS, Lynn/SAGAN, Dorion, Microcosmos. Cuatro mil millones de años de evolución desde nuestros ancestros microbianos, Barcelona, Tusquets, 1995 (3ª ed.: 2013); Id., Captando genomas. Una teoría sobre el origen de las especies, Madrid, Kairós, 2003; CAIRNS-SMITH, A. G., Siete pistas sobre el origen de la vida. Una historia científica en clave detectivesca, Madrid, Alianza, 1985 (2ª ed.: 2013).

aunque las connotaciones sean claramente diferentes" (p. 101).

Por tanto, nos hallamos ante dos interpretaciones diferentes sobre el mimo hecho de la conformación y el funcionamiento de las claves básicas de la vida. Mientras Dawkins ve todas las interacciones entre los diversos materiales que conforman la estructura básica de la vida como una estrategia egoísta, D. Noble, C. Tudge y otros muchos ven ahí un juego de estrechas simbiosis y cooperaciones. Tudge considera que ambas visiones son en cierta medida verdaderas, porque expresan aspectos de la verdad. Pero, aunque en ciertos momentos del proceso evolutivo se dan aspectos de lucha y competición, la estructura básica es cooperativa.

Incluso no se podría dar lucha y conflicto, si no estuvieran apoyados en la estructura básica cooperativa. Cualquier pieza de la vida necesita de las demás para existir. De ese modo, como indica Tudge, vemos que "mientras que la competición es un hecho de la vida – en la mayoría de las circunstancias, un hecho más o menos inevitable– la colaboración, la cooperación, es la esencia de la vida (…). La vida es *esencialmente* cooperativa. Si no lo fuera no podría funcionar" (p. 103).

Si de la biología molecular pasamos al ámbito de la etología animal, Tudge advierte que en su estrategia comportamental encontramos una similar estructura cooperativa. Ningún animal es una isla; todos necesitan contacto y sociabilidad con los demás, aunque cada especie lo vive de forma diferente. La sociabilidad de unos es una fórmula recibida y ejercida genéticamente, de tal forma que sus acciones tienen poca flexibilidad, a diferencia de otras especies más evolucionadas, que poseen una mayor dosis de variabilidad para interactuar con el entorno y con los demás individuos de su especie o de otras especies.

Los sociobiólogos, a diferencia de los pioneros de la etología, como K. Lorenz (quien describía los comportamientos innatos y aprendidos desde un esquema comportamental de cada especie, el *etograma*, que presuponía la selección de grupo [6], defienden la selección individual, bajo la fórmula del *egoísmo genético*. Tudge nos muestra, analizando los comportamientos animales, una interpretación de la conducta animal en clave de colaboración, desde las estrategias de las parejas sexuales para procrear y sacar adelante la prole, las estrategias de buscar el alimento en grupo, las diversas fórmulas de vigilancia y llamada de atención ante la presencia de los depredadores, hasta abarcar todos los comportamientos sociales.

4. La unidad del proceso evolutivo: animales y hombres

Además, Tudge está de acuerdo con los que advierten una estrecha relación entre la sociabilidad animal y su capacidad cerebral o "intelectual". Cuando se admiran determinadas conductas complejas de las especies animales, se suele proyectar sobre ellas, de forma antropomórfica, una capacidad inteligente, e incluso consciente.

Pero, nos indica que "la mera complejidad del comportamiento no siempre significa inteligencia o consciencia" (p. 115). El comportamiento de las hormigas, o de cualquier insecto social es muy complejo, pero no significa que tengan consciencia. Pero lo que sí parece claro es que el aumento de la capacidad cerebral y de la inteligencia correspondiente capacita para una mayor complejidad del comportamiento social (así lo muestran las investigaciones de Dunbar sobre relación entre capacidad cerebral y tamaño de los grupos sociales).

Como ya nos dicen los estudiosos de la historia del cerebro y de los comportamientos animales, el aumento de la inteligencia tiene como premio una mayor capacidad para la adaptación con el ambiente y la colaboración con los demás individuos de la misma especie. Pero también exige un precio: un sistema nervioso complejo que es centralizado desde el cerebro; y, para ello, se requiere una estrategia alimenticia más rica, que, a su vez, supone una mayor capacidad para conformar una estrategia social que permita una caza más eficaz, la distribución solidaria de lo cazado, y una serie de costumbres e institucio-

[6] Cfr. LORENZ, K., Sobre la agresión. El pretendido mal, Madrid, Siglo XXI, 1972.

nes sociales que sustenten estas estrategias (cfr. Tudge, cap. 5, pp. 109 y ss.). De este modo, parece concluirse que "los animales sociales son los más listos", y recíprocamente: "los más listos son los más sociables".

La inteligencia, para Tudge, no es patrimonio de los humanos; también los animales son listos e inteligentes. Asistimos desde hace mucho tiempo a una lucha interminable entre dos opiniones encontradas a la hora de argumentar sobre la similitud o diferencia entre la conducta inteligente humana y la animal. Está claro que los ámbitos donde anteriormente se pensaba que se daba una diferencia cualitativa entre hombres y animales (uso y construcción de herramientas, comportamientos sociales y otros elementos "culturales"), hoy día se consideran insuficientes, advirtiéndose en determinados animales conductas muy complejas y similares a las de los humanos.

Los primeros etólogos, y sobre todo los investigadores más recientes de los comportamientos de los grandes simios (J. Goodal con los chimpancés, D. Fosey con los gorilas, y B. M. F. Galdikas con los orangutanes[7], además de Frans de Waal y M. Tomasello), han ido mostrando que los comportamientos de los primates son más complejos y más parecidos a los nuestros de lo que creíamos y queríamos esperar. La inteligencia no supone sólo complejidad, sino sobre todo flexibilidad y adaptabilidad al entorno y al resto de compañeros de especie.

En sus comportamientos, los investigadores advierten la fuerte presencia de estrategias cooperativas, frente a las de lucha y competencia, además de ser capaces de establecer un cierto tipo de relación lingüística con los humanos (Tudge, pp. 127 y ss.). Las investigaciones de Sue Savage-Rumbaugh con bonobos, nos han mostrado cómo algunos de ellos (el joven Kanzi) pueden aprender un determinado número de símbolos de un lenguaje parecido al de los sordomudos, pudiendo también expresar alguna frase de sintaxis sencilla. En situación de vida en libertad, fuera del laboratorio, estos animales no son capaces de desarrollar estas habilidades, que aparecen, en dimensiones relativas, cuando los investigadores les ponen en situación de interactuar con ellos.

Tanto a la hora de interpretar estas habilidades de los animales como su capacidad cooperativa y socializadora, es fundamental, como indica J. Goodal, ser capaces de empatizar con ellos, no verlos desde fuera, con una mirada fría y objetiva del científico. Sólo así se puede llegar a entenderlos. Pero no cabe duda de que esta mirada empatizadora puede conllevar un exceso de proyección antropomórfica. Así, observando las conductas animales, se han proyectado sobre ellas la versión del egoísmo genético, viéndose en esas relaciones una lucha por establecer jerarquías de poder, como lo indicaría la denominada "ley del picoteo", y otras similares.

En cambio, Tudge, apelando a lo que K. Lorenz muestra en *El anillo del rey Salomón*[8], nos hace ver que, frente a la teoría del darwinismo social espenceriano (los que quedan en lo más alto de la pirámide social son los más grandes y fuertes), la forma de distribuir la jerarquía social entre ellos es mucho más sutil. Dice Lorenz: "No sólo la fuerza física, sino el valor personal, la energía e incluso la seguridad en uno mismo, de cada pájaro individualmente, son decisivos" (o.c., p. 147).

Así, entre los animales, los jefes de un colectivo social no son siempre los más fuertes, sino aquellos que son aceptados por el grupo, en función de una serie de cualidades más amplia y compleja de lo que parece. En muchas ocasiones, como advierte en sus investigaciones Fr. de Waal, los grupos de chimpancés prefieren elegir como jefe a uno

[7] Adviértase el dato de que son mujeres las que más se han distinguido en este tipo de investigaciones: Cfr. JAHME, Carole, *Bellas y bestias. El papel de las mujeres en los estudios sobre primates*, Madrid, Ateles Editores, 2002; MARTÍNES PULIDO, C., *La presencia femenina en el pensamiento biolóigico*, Madrid, Minerva Edic., 2006; Id., *El papel de la mujer en la evolución humana*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003; Id., *La senda mutilada. La evolución en femenino*, Madrid, Minerva/Biblioteca Nueva, 2012. Este dato no es inocente, en la medida en que la mirada femenina es más sensible a descubrir colaboración donde la mirada masculina ve lucha y búsqueda del interés individual o gremial.

[8] Cfr. LORENZ, K., *King Salomon's Ring (El Anillo del Rey Salomón)*, Londres, Ed. Methuen, 196, p. 147. Cita tomada de Tudge, o.c., p. 133.

que sabe mantener la paz, asegurando la calma y la solidez del grupo, que a quien posee la fuerza y otras cualidades más agresivas. Tudge recoge algunas de las conclusiones que este conocido primatólogo holantes, Frans de Waal, presenta sobre los comportamientos sociales de los primates, sobre todo de los chimpancés y bonobos[9].

La primera conclusión apela a la complejidad de los comportamientos de este tipo de animales, superando el simplismo con el que los analizaban los conductistas y la sensibilidad anterior. En segundo lugar, los individuos no están continuamente luchando por la supremacía grupal. El tercer punto es el más interesante para lo que estamos reflexionando aquí: "el altruismo (definido en términos no-moralistas como el comportamiento que ayuda a los otros individuos, incluso a costa del que ayuda) es común en toda clase de animales y no siempre puede explicarse por la selección de parentesco" (Tudge, p. 135).

Por tanto, como cuarto punto, la *empatía* es real; empatía que no es lo mismo que simpatía, nos advierte Tudge. La *simpatía* nos lleva a sentir lástima por el otro, mientras que la *empatía* quiere decir que "tú, de un modo más o menos literal, sientes su dolor o su alegría; o al menos quiere decir que tus propios pensamientos y emociones están en sintonía con los suyos" (p. 135).

A la vista de todo esto, no podemos por menos que reconocer, como ya lo hizo Darwin en *El origen del hombre*, que no parece haber cualidad humana que no se pueda encontrar en otros animales. En fechas más recientes, J. Ruffié ha enfatizado también el hecho de que el hombre no inventa nada, sino que lleva hasta límites insospechados y más complejos lo que comienza por estará presente entre los animales[10]. Habría que ver cómo de radical es esa "nada" de Ruffié, así como la afirmación de Darwin.

Junto a la capacidad social de los simios, se suele apelar a una supuesta incipiente sensibilidad moral. La socialidad y la capacidad de cooperación no suponen de por sí capacidad moral; se necesita para ello la auto-consciencia y la libertad. A pesar de ello, Fr. De Waal quiere ver en sus investigaciones una cierta sensibilidad entre los chimpancés hacia el sentido de la justicia y el trato igualitario, que le empujan a ver en estos animales una cierta capacidad pre-moral[11]. Pero, aunque la socialidad es condición de posibilidad y apuntala la moralidad, no la supone. De todos modos, parece claro que la orientación de los genes empuja a los animales, y a los humanos, hacia la cooperación, la generosidad y la moralidad, "mucho más de lo que nos inclina a ser egoístas y enemistados. Resumiendo, nosotros y los otros animales somos básicamente buenos" (p. 138).

La cooperación en el ámbito de Gaia

Ampliando la mirada, Tudge entiende que la cooperación que se advierte entre los animales y las diferentes especies, "se extiende por toda la naturaleza. La competición es un hecho. Pero la cooperación es la esencia". Esto es lo que nos ha mostrado la teoría de Gaia, defendida por el ecólogo J. Lovelock, quien no sólo considera que entre los diferentes componentes de nuestro planeta hay colaboración, sino que funciona como un único organismo vivo[12].

Su *hipótesis de Gaia* defiende que la tierra conforma un conjunto similar a un organismo, en el que interactúan tanto los elementos vivos como la materia no viva. Ningún elemento terráqueo existe al margen del resto, sino que es dependiente de los demás. Ahora bien, las relaciones entre todos los elementos no son lineales, sino más bien abiertas e impredecibles. A pesar de ello, es capaz de alcanzar una cierta homeostasis, es decir, la capacidad de mantener el medio ambiente interno de una forma tal que promueve y asegura su propia supervivencia.

Tudge considera que el conjunto de Gaia se caracteriza por varias características específicas: complejidad, interrelación, no-linealidad, homeostasis, imprevisibilidad e insescrutabilidad última. La *complejidad* de Gaia es evidente. Está compuesta por materia inanimada y por una multitud de especies vivas, que por desgracia están desapareciendo progresivamente de una forma alarmante, sobre todo por efecto de la intervención humana.

[9] Cfr. WAAL, Frans de, La edad de la empatía. ¿Somos altruistas por naturaleza?, Barcelona, Tusquets, 2011.
[10] Cfr. RUFFIÉ, Jacques, De la biología a la cultura, Barcelona, Muchnik Editores, 1982.

Los diversos ingredientes de esa complejidad están en permanente interrelación, porque ninguno de ellos es una isla, ni siquiera la especie humana. Ejemplo de ello es la asombrosa relación que se advierte entre las plantas y los hongos, las diversas plantas y el conjunto de las especies animales, y entre éstos y los humanos. Todos estos ejemplos nos están corroborando, nos dice Tudge, que la colaboración es lo que realmente cuenta en la naturaleza (p. 149).

Pero esta correlación, como ya lo hemos apuntado, no es de tipo lineal, sino *abierta e impredecible*, porque no está basada en la relación causa-efecto, sino que se dan mutaciones, saltos cualitativos, resultados múltiples de un solo factor causal, etc. A pesar de esa *impredecibilidad*, Gaia es capaz de mantener una *homeostasis* armoniosa, que equilibra los diversos desequilibrios advenidos, recomponiendo lo que en un momento determinada se ha descompuesto.

Se trata, por tanto, de una realidad abierta y dinámica, que no se parece a una máquina que tiene ya marcados sus ritmos y sus leyes, sino a un organismo vivo, que está en permanente dinamismo de dar de sí para seguir manteniéndose viva y organizada. La tierra, el aire y al mar, con sus diferentes organismos vivos, no están separados, sino íntimamente interrelacionados, manteniéndose un especial equilibrio entre su dinamismo y su equilibrio.

Además, los seres vivos, y también los humanos, no son sólo pasajeros o usuarios del envoltorio ecológico que es la tierra, sino que son actores clave en el dinamismo que interviene en el mantenimiento de su homeostasis. Aunque hubo mucho escepticismo y serias dudas ante las tesis de Lovelok sobre Gaia, Tudge considera que sus tesis están fuera de duda, y "la evidencia principal parece ahora incontrovertible: la química, el clima y la estructura física de la Tierra en su conjunto, están profundamente influenciadas por la presencia de la vida.

Sin vida, nuestro planeta sería una apestosa roca abrasadora con una atmósfera que sería letal, en segundos, para cualquier criatura de hoy en día; y está claro que las criaturas vivientes, incluyéndonos a nosotros mismos, hemos estando ejerciendo una tremenda influencia desde que empezó la vida" (p. 159).

La influencia que los seres vivos realizan sobre su entorno se halla encaminada a lograr que su tipo de vida sea más fácil. "La vida genera los cambios que son buenos para la vida. Esta es la esencia de la homeostasis. El mundo es, efectivamente, un organismo, y Gaia es, efectivamente, un nombre apropiado para él" (p. 159).

Ahora bien, hemos indicado que la homeostasis que logra Gaia no está reñida con la *imprevisibilidad* y el desequilibrio. Al contrario, se trata de dos aspectos que se complementan y se alimentan necesariamente. De ahí que, como indica Tudge, es difícil evitar ver una clara *teleología* en el funcionamiento de Gaia. La complejidad de los componentes minerales y gaseosos que componen la tierra es enorme, pero si cualquier componente fuera diferente en su estructura y cantidad, el conjunto no podría evitar colapsar.

Lo mismo ocurre con el *principio antrópico* en relación al conjunto de la historia del universo. De ahí que se pueda atribuir a Gaia la última característica que ya indicamos: su inescrutabilidad última. Así, la conclusión que Tudge saca de todo esto es que "la vida y la tierra son profundamente misteriosas" (p. 172).

Contra la opinión de los científicos anclados en el reduccionismo materialista, que piensan que tarde o temprano acabaremos por descubrir todos los secretos de la tierra y del cosmos, la evidencia es que cada nuevo descubrimiento produce un amplio abanico de nuevas cuestiones, y ante esta enorme complejidad no podemos por menos que abrirnos ante la experiencia del misterio, como horizonte último de nuestro universo. En definitiva, "toda la humanidad, incluyendo los científicos, tiene que aprender a vivir con el misterio; y con el misterio debería venir la humildad (¿no?)" (p. 172).

Ante la complejidad del funcionamiento de la selección natural, "resulta tentador, argumenta Tudge, pensar que la selección natural funciona no simplemente por el bien de las criaturas individuales o de sus genes, sino

por el bien de Gaia misma. Todas las cosas funcionan por grupos particulares de organismos, y todos los organismos juntos se comportan de manera que beneficien a la totalidad” (p. 175).

Es evidente que estas argumentaciones nos sacan del ámbito de la ciencia para situarnos en el de la metafísica, como Tudge ha ido repitiendo de forma intermitente. Pero es algo que para él resulta inevitable, en la medida en que la ciencia nos muestra continuamente sus limitaciones y la necesidad de apuntar y de tener que situarse ante cuestiones que no puede responder, que la sitúan ante el misterio de la realidad, donde es la filosofía, la metafísica y la teología las únicas capaces de encarar y de darnos alguna salida a estas cuestiones. A esto nos referimos en un segundo artículo, en que seguiremos comentando el pensamiento de Colin Tudge. *R*



Jaume Triginé*

CIENCIA Y FE:

¿Oposición o complementariedad?

LUPA PROTESTANTE

A lo largo de la historia encontramos grupos cuyos posicionamientos ideológicos les han inducido a considerar la incompatibilidad entre los planteamientos racionales o científicos y las opciones creyentes.

Desde las filas del ateísmo militante, el problema de la teodicea se convierte en el argumento para negar a Dios recurriendo al dilema de Epicuro: si Dios puede acabar con el mal del mundo, pero no puede hacerlo, no es omnipotente. Si no quiere hacerlo, no es un Dios de amor, sino todo lo contrario. Y, desde la negación de Dios, la crítica al hecho religioso, en sus manifestaciones más fundamentalistas, como exponente de que la fe o las creencias religiosas corresponden a una etapa primitiva de la historia de la humanidad que debería haber sido superada.

Pero el planteamiento también se da en sentido inverso. Proliferan comunidades con una hermenéutica literal de la Biblia que la convierten en lo que no es ni pretende. Son grupos que transforman los textos teológicos y las expresiones de fe del pueblo de Israel y después de la Iglesia en tratados de astrofísica, biología, psicología, historia…, refutando las aportaciones incuestionables e indiscutibles de la ciencia actual por no ajustarse a una pretendida verdad revelada.

Es evidente que en ambos posicionamientos la razón filosófica o científica y la fe en Dios (junto a su praxis religiosa) se perciben como excluyentes e incompatibles, retroalimentándose, a través de las censuras recíprocas, ambas posiciones. La crítica a los planteamientos teológicos fundamentalmente de grupos tendentes a interpretaciones literales de la Palabra de Dios provoca una mayor radicalización de sus postulados, como mecanismo de defensa frente a lo

* Licenciado en Psicología por la Universidad de Barcelona. Articulista y autor de: “*La iglesia del siglo XXI ¿Continuidad o cambio?*”, “*¿Hablamos de Dios? Teología del decálogo*” y “*¿Hablamos de nosotros? Ética del decálogo*”.

que se entiende como un ataque a su cosmovisión creyente. Los posicionamientos, sin rigurosidad científica, de estos mismos colectivos contribuyen a su crítica y al desprestigio de la fe, abriéndose una brecha de tal magnitud que dificulta las posibilidades de diálogo honesto y sincero.

Pero razón y fe no pueden entrar en contradicción porque sus ámbitos son diferentes. Las ciencias se mueven en el campo empírico (investigación, empleo de datos objetivos, experimentación, formulación y verificación de hipótesis…) en un intento de explicar la realidad. Nuestra actual concepción del universo, de la vida en general y del ser humano se fundamenta en los descubrimientos de la cosmología (teoría del Big Bang), la biología evolutiva (Ch. Darwin) y las disciplinas antropológicas (paleontología, antropología cultural, estudio del genoma...).

La fe cristiana no es ciega. Los cristianos deseamos comprender aquello que creemos. Y ahí la ciencia viene en nuestra ayuda. Gracias a ella sabemos que el universo tuvo un inicio hace aproximadamente 13.700 millones de años. Que las células más antiguas de las que se tiene constancia datan de unos 3.500 millones de años. Que el proceso de humanización ha sido lento hasta coronarse, hace 200.000 años aproximadamente, en el Homo sapiens con el emerger de la conciencia. Que la creación es, pues, evolutiva.

Hablar de conciencia, aunque fuera primigenia o primitiva, comporta que la voluntad salvífica de Dios (1 Ti 2,4) ya les alcanzó a través del reducto de su propio discernimiento de las cosas. Sus procesos iniciales de raciocinio les condujeron a intuiciones acerca de realidades superiores a ellos mismos, ejemplarizadas en las fuerzas de la naturaleza o a considerar la continuidad de la vida tras la muerte, como evidencian los registros fósiles de rituales de enterramiento.

Nuevas disciplinas como la medicina, la psicología, la sociología, la historia… nos permiten conocernos mejor a nivel somático, psicológico (mundo de los deseos, tendencias inconscientes…) y relacional. El desarrollo del conocimiento en estos últimos años ha sido realmente exponencial. Ahora bien, la ciencia tiene unos límites que no puede sobrepasar. La ciencia nos describe el qué, el cómo y el cuándo de las cosas; pero no puede explicarnos el porqué y el para qué de las mismas. Ahí entra en juego la fe.

Las diferentes disciplinas científicas permiten la razonabilidad de la fe y facilitan una hermenéutica contextualizada. La interpretación bíblica requiere el apoyo de la paleontología, la historia, la sociología, la lingüística… a fin de otorgar el correcto sentido a los textos. La contribución de los distintos saberes, en el ámbito de lo religioso, evita que el acto de creer se convierta en un "suicidio intelectual".

Si la ciencia permite la razonabilidad de la fe, ésta ilumina aquellos aspectos a los que la ciencia no alcanza. La ciencia no puede explicarnos hoy nada anterior al Big Bang, si todo tiene algún sentido o es puro azar. Si la vida o la historia apuntan a un fin superior y trascendente o se agotan en sí mismas. La ciencia no puede responder a las denominadas preguntas últimas: de dónde procedemos, cuál es nuestro lugar en el concierto cósmico, si la muerte es la última palabra, si la vida tiene algún sentido…

La fe nos permite considerar como razonable que tras la realidad cosmológica y antropológica exista un creador, que el universo, el mundo, la vida… tienen una orientación final. La fe amplía el conocimiento de la naturaleza humana más allá de las aportaciones de la psicología. La fe proporciona esperanza superadora de los optimismos antropológicos que la realidad se encarga de desmentir.

Plantear el raciocinio y la fe como opuestos es no tener en consideración la totalidad antropológica. Negar el papel del conocimiento filosófico, científico… o la dimensión de la espiritualidad y la fe es un reduccionismo con graves consecuencias, dada la limitación de horizontes vitales y existenciales que provoca. Ciencia y fe deben ser percibidas en una posición de necesaria complementariedad. Ya San Agustín de Hipona expresaba en sus sermones: Creo para entender y entiendo para creer. *R*

DE LA IDOLATRÍA DE LA LECTURA DE LA BIBLIA



Plutarco Bonilla A.*

Solo sugerir que leer la Biblia pueda llegar a ser idolatría suena a afirmación disparatada, herética o aberrante. Por ello solicito la benevolencia del lector, antes que se me endilgue alguno de esos calificativos, o todos ellos, y lo insto a continuar la lectura de este texto para así captar el verdadero significado de lo que el título que lo encabeza afirma.

Para comenzar, unas notas aclaratorias que ponen en su correcto contexto esta tesis.

Los lejanos años de mi infancia y adolescencia y el contexto vital en el que comencé mi andadura por este mundo, en la ultracatólica España del régimen dictatorial franquista del período de la posguerra civil, estuvieron signados por actitudes antiprotestantes o anticatólicas, según fuera la identificación religiosa de cada uno.[1] Era común, entonces, que los sacerdotes católicos del barrio en que me crié, más o menos formados (mucho menos que poco más), nos acusaran a los evangélicos de bibliólatras, cuando estos tildaban a aquellos de idólatras.

Nosotros, los protestantes, rechazábamos de plano la acusación, pues no veíamos punto de comparación entre la actitud de la inmensa mayoría de los católicos (tómese en cuenta que hablamos de aquellos años y de aquel contexto) hacia las imágenes de santos y santas y la reverencia con que tratábamos lo que, tanto católicos como protestantes, considerábamos texto sagrado.[2]

Mucha agua ha corrido bajo el puente de la historia y mucho aire hemos respirado desde aquellos tiempos. Sin embargo, la acusación que nos lanzaban ha venido resonando en mi mente y me ha hecho mirar con ojos críticos lo que sucede en mi propio

[1] Para algunos detalles de esa época, en nuestra experiencia, véase “Me he quedado huérfano I. Memoria desde la nostalgia”, en: http://www.sentircristiano.com/articulos/articulos-PlutarcoBonilla-Mehequedadohuerfanodeltodo1.html?option=com_content&task=view&id=1526&Itemid=1. (En este portal, el artículo fue publicado en cuatro partes).

[2] Tómese en cuenta también que el común del pueblo –el vulgo– no entendía nada, porque ni siquiera lo sabía, de distinciones, un tanto bizantinas, de latría, hiperdulía y dulía.

* Plutarco Bonilla A. fue profesor de la Universidad de Costa Rica y consultor de traducciones de Sociedades Bíblicas Unidas (Región de las Américas). Jubilado, vive en Costa Rica.

entorno religioso, tanto de la iglesia evangélica con la que me identifico como del protestantismo costarricense en general.

Le expresión "la Biblia dice" (o, en alguna discusión sobre un tema específico, la defensa de posiciones personales con la categórica afirmación "lo dice la Biblia") tiene, a primera vista, un innegable valor. Valor que está en perfecta consonancia con una de las tesis fundamentales del protestantismo a lo largo de su historia: la que se conoce como *sola Scriptura*.

A Lutero se le atribuye el "rescate" de este principio básico.

Otro reformador, en otro contexto, se definió a sí mismo como *homo unius libri* (hombre de un solo libro). Se llamaba Juan Wesley.

Ahora bien, cuando repetimos una u otra frase, ¿estamos realmente usándolas con el significado propio que les dieron sus originadores?

Aquí caemos de nuevo en el problema de la interpretación literalista de un texto, sea este extenso o breve.

Cuando el reformador alemán hablaba de la sola Escritura como autoridad final para la iglesia de Jesucristo en asuntos de fe y costumbre entendía siempre algo que nuestros acusadores y, en la práctica, muchos de nuestro propio gremio, no han tomado debidamente en cuenta en sus justas dimensiones. El llamado "libre examen" de las Escrituras no es patente de corso para que cada uno haga con ese texto sagrado lo que le venga en gana. No es licencia para hacerle decir a la Biblia lo que convenga a nuestra teología o a los intereses de cada uno. La Escritura deviene única autoridad en los campos mencionados cuando es correctamente interpretada. No en vano fue, el propio Lutero, profesor de Sagrada Escritura.

Y cuando el otro reformador, el del siglo 18, dijo de sí mismo que era hombre de un solo libro, era consciente de que la especial valoración de ese *unus liber* –uno y único: la Biblia– jamás podría significar que se vedaba, y se vetaba, la lectura de otros libros. Es más, sabía muy bien que para que ese libro llegara a ser el único, tenía que echar mano él –Wesley–, por imperiosa necesidad, de otros libros. La prueba está en la propia obra literaria de ambos reformadores, pues una y otra muestran un amplio, y profundo, conocimiento de lo escrito por muchos otros autores cristianos (y aun no cristianos), antiguos y contemporáneos.

Predicadores ha habido que incluso se han jactado de que solo leen las Sagradas Escrituras. Y ellos mismos se han encargado de demostrar, en su predicación, que quien solo conoce la Biblia ni la Biblia conoce.

Quienes así piensan y actúan no se percatan del hecho de que al leer la Biblia en castellano (aunque lo que decimos sería aplicable a cualquier lector de cualquier otra traducción de la Biblia), lo pueden hacer solo porque otras personas usaron muchos otros libros para realizar esa traslación. Y quien escucha una predicación bíblica, ya está recurriendo, aunque indirectamente, a los otros libros que el predicador utilizó para preparar su sermón.

Ahora bien, ¿qué es leer la Biblia?

Leer es, dice el DRAE (*Diccionario de la lengua española*, de la Real Academia Española), "Pasar la vista por lo escrito o impreso comprendiendo la significación de los caracteres empleados". No se trata simplemente, por tanto, de recibir, por medio de los órganos correspondientes, la impresión de las imágenes visuales o fonéticas de

un texto. En la auténtica lectura el énfasis está en la compresión del significado de esas imágenes.

Si leo de corrido, velozmente, lo más seguro es que la comprensión de lo leído se haya reducido al mínimo.

Cuando en una iglesia[3] se hace una especie de campaña para que los miembros de esa comunidad lean, en dos meses, los libros de los profetas mayores y de los profetas menores de las Escrituras hebreas (nuestro Antiguo Testamento), ¿en qué consistirá realmente esa lectura? Puesto que a quienes se les pide tal cosa son personas que tienen sus trabajos (incluidas aquellas que cuidan de sus hogares), ¿con cuánto tiempo contarán cada día para dedicarse a esa lectura? Quienes lo lograran, ¿habrán comprendido realmente el significado de lo que han estado leyendo? La captación de los símbolos (o caracteres), ¿habrá significado la captación de significados? Y específicamente respecto de la Biblia, ¿qué valor puede tener leerla sin comprender su mensaje?

¿Habremos caído, en lo que tiene que ver con la lectura de la Biblia, en lo mismo que condenábamos de la enseñanza católica en su comprensión de los sacramentos, que actúan *ex opere operato*? La lectura de las Escrituras tiene sentido en la medida de que sea la búsqueda de la comprensión de su mensaje.

He conocido a personas, evangélicas, que no salían de sus casas en las mañanas sin antes haber leído al menos un versículo de la Biblia. Si no actuaban así, pensaban (y decían) que algo malo podría pasarles. Es esa una compresión de la Biblia como si fuera un talismán, como algo mágico. Pero ¿es eso nuestro texto sagrado?

[3] No nos referimos a casos hipotéticos. Se trata de algo que realmente ha sucedido.

Es ello, y el leer por leer, lo que he llamado "la idolatría de la lectura de la Biblia".

Una reflexión final: la Biblia puede leerse desde diversas perspectivas. Todo verdadero creyente debería leerla como "lectura devocional", para buscar orientación, para unir su voz a la voz de alabanza de sus antiguos autores, para escuchar las palabras de aliento, las exhortaciones y hasta los regaños que los escritores dirigieron a sus propias comunidades y que han sido escritas para nuestra propia edificación. Esa lectura debería ser indispensable.

Pero no basta. La Biblia, más que para ser leída es para ser estudiada. Y para ser estudiada con las herramientas de investigación que uno tenga a su disposición y acudiendo a las personas de confianza mejor preparadas que uno a las que puede consultar sobre los temas que se estén analizando. De hecho, consideramos que es esa disciplina de estudio la que permite que se sopese los contenidos de las predicaciones que se lanzan desde los púlpitos. Tal disciplina debe ser cultivada y promovida por los propios instrumentos que las mismas iglesias ya tienen, como, por ejemplo, las clases de las escuelas dominicales o los llamados "estudios bíblicos".

Si algo falta hoy día en la inmensa mayoría de nuestras iglesias es que los creyentes dejen de aceptar acríticamente todo lo que les dicen y vuelvan a las Escrituras (no a unos pocos versículos de aquí y de allá escogidos según los intereses de los predicadores) para verificar si eso que les dicen es lo que verdaderamente la Biblia enseña.

De eso hablaremos en otra ocasión, D. V. *R*

Tres Ríos
19 de noviembre del 2013



LA RESPUESTA ESTÁ EN MI

Charo Rodríguez

"El ser humano tiene la capacidad, latente si no manifiesta, de comprenderse a sí mismo y de resolver sus problemas suficientemente para la satisfacción y la eficacia necesarias al funcionamiento adecuado. Y tiene la tendencia a ejercer esa capacidad". C. Rogers.

Y Pablo de Tarso dice: "Dios ya nos lo ha dado todo"

Pensando en estas afirmaciones me empecé a preguntar:

"¿Por qué ese dinamismo interno que nos guía, esa capacidad para funcionar de acuerdo a lo que nos da plenitud no es igual de evidente en todas las personas? ¿Cuál es el motivo de que ese dinamismo no esté libre en mí?"

Y con el tiempo, paulatinamente, de algún rincón recóndito de mi interior fue surgiendo la respuesta:

– "Obsérvate.
– Obsérvate más. Dedica más tiempo y más atención a lo que estás viviendo en tu interior.
– Observa lo que se ofrece a tu atención.

– Si quieres saber, déjate sentir lo que sientes. No sientes suficiente."

Y la respuesta, sin prisa, sin pausa, dependiendo de mi atención, fue añadiendo matices y completándose hasta llegar a esta solución:

– "La gran dificultad para liberarte es una idea equivocada con la que miras el mundo. Esa idea que te dice que no eres de fiar, que no eres digna, ni merecedora, porque eres miserable."

En ese momento empecé a ver, y a sentir de forma palpable, mi resistencia a creer que, a mí, puede pasarme algo bueno.

Y seguí preguntando:

"¿Por qué te ocupas de mí?"

Y desde el mismo lugar escondido en mi interior volvió a formarse una respuesta:

– "Es mi naturaleza. No puedo hacer otra cosa."

"¿Por qué te ocupas de mí?"

– "Porque soy tú. No soy yo, soy tú. No te cuido, me cuido. No puedo hacer otra cosa".



PROCUSTO O DE LA INTOLERANCIA. A PROPÓSITO DE LA MISIVA DEL CEM A LA IEE.

Por Juan Larios
Presbítero de la IERE

La intolerancia es una actitud de no respeto al otro por su forma de pensar, actuar u otras condiciones intrínsecas a su “ser persona”, por el mero hecho de ser diferente y no coincidir con las opiniones o ideas del intolerante. Pero la intolerancia también es sinónimo de incapacidad. Incapacidad para comprender, incapacidad para desarrollar las bondades de lo humano, en definitiva, incapacidad para ser persona en toda su expresión y construirse en libertad y justicia.

Existe, en la mitología griega, un personaje que es el paradigma de la intolerancia. Procusto, hijo de Poseidón, poseedor de una estatura y fuerza extraordinarias. Procusto atraía a sus víctimas a base de lisonjas y buenas palabras para administrarles después los peores suplicios. Procusto tendía a sus víctimas en un horrible tálamo de hierro. Si las piernas de la víctima sobrepasaban la medida del lecho, de un tajo cortaba lo que sobraba de sus extremidades; si, por el contrario, se quedaban cortas, estiraba los miembros hasta igualarlos a la longitud de la cama. Procusto es también, a parte del paradigma de la intolerancia, la representación perfecta de la mediocridad y estupidez humanas, que no hace sino generar cárceles mentales y de todo tipo. Es la perversión de la solidaridad, de la ilusión, de la esperanza y el progreso, tanto humano como del conocimiento. Es la tiranía del autoritarismo que no tolera otra cosa que no sea su propio juicio, criterio y pensamiento.

En estos días hemos recibido, con gran dolor y tristeza, la noticia de que el Consejo Evangélico de Madrid (CEM) conmina a la Iglesia Evangélica Española (IEE) a retractarse de lo expuesto en la llamada “Declaración de Manré”, aprobada en Sínodo General por la propia Iglesia. Si no lo hicieran, las comunidades de dicha Iglesia en Madrid serían objeto de expediente de expulsión de este consejo.

Procusto sigue vivo. Está presente en estos abusos de poder, en estas conductas y acciones destructivas. Conductas y acciones que destrozan y mutilan la comunicación y la convivencia pacífica; y todo por la prepotencia e intolerancia incapacitantes que no permiten pensar y entender la amplitud, en este caso, del propio Evangelio de Jesucristo, así como el desarrollo de la propia Iglesia y su misión. Esa tendencia que se convierte en imposición de la uniformidad como única forma de interrelación, no tiene nada que ver con el Evangelio, mucho menos con el espíritu y principios de la Reforma Protestante.

Procusto sigue vivo. No ha perdido fuerzas. Pero no puede pensar ni alcanzar a razonar en libertad. Sigue prefiriendo el destrozo del otro antes de perder el control. Procusto no entiende de inteligencia, porque ésta radica en la habilidad para saber convivir con lo diferente, con lo distinto, y esta no es, en absoluto, una de sus competencias.

Etimológicamente hablando, "tolerancia" viene, en principio, del latín tolerare, es decir, llevar, soportar, tener fuerza de carga, sostener. Cotidianamente hablando, Tolerar significa, entre otras cosas, admitir ideas y opiniones distintas de las propias. Esto quiere decir que la tolerancia es sufriente porque acepta y escucha opiniones o criterios que no se comparten. Digamos que la tolerancia es principio irrenunciable para la convivencia pacífica y creativa. Pero no basta con la tolerancia, porque en el fondo, en ella, radica también un fuerte sentimiento de superioridad con respecto a los criterios del otro. Es necesaria también la comprensión, el esfuerzo por comprender y el respeto; es decir, entender, aprehender completamente lo que está sucediendo o lo que se dice. Comprender lleva consigo un fuerte esfuerzo por entrar en la manera de pensar y actuar del otro, pues se entiende que el otro tiene la misma capacidad y dignidad. Por tanto la comprensión y el respeto aceptan y ven en el otro igualdad, aunque sea diferente. Esto, parece ser que el CEM no lo entiende, tal vez porque actualmente quienes lo dirigen y controlan no están capacitados para el entendimiento ni la lectura comprensiva de la realidad en la que vivimos.

No deberíamos olvidar que la intolerancia proclamada es el fundamento de un sinfín de despropósitos, entre ellos el racismo en todas sus formas, la discriminación, la estigmatización del otro y la exclusión.

No podemos seguir admitiendo, irresponsablemente, estos fundamentalismos religiosos, y mucho menos cuando se esconden dentro de instituciones o corporaciones que no nacieron para la exclusión, sino todo lo contrario. Hay que desenmascararlos y colocarlos en su lugar, pero para ello hemos de tomar consciencia de esta realidad y abordarla con decisión y dejarnos de buenismos estúpidos que no conducen sino a seguir alimentando la locura de tales Procustos. A nadie se le escapa ya el giro vertiginoso que las corporaciones "no católicorromanas" (CEM, FEEREDE, AEE) están dando hacia el conservadurismo, incluso fundamentalismo en algunos casos, y que, en el fondo, responden a una muy determinada ideología política venida del otro lado de los mares. Este nuevo y renacido fundamentalismo cristiano español no tiene otra forma de legitimación que apelar a la literalidad de los textos bíblicos y una praxis doctrinal única, desde sus propios criterios, pero muy alejadas de la realidad del espíritu del Evangelio. Estos nuevos Procustos proclaman a los cuatro vientos la impermeabilidad y pureza de sus prácticas y doctrinas, por tanto hay que defenderlas de cualquier influencia externa que consideran dañina para sus postulados y propósitos. Son posiciones monolíticas que condenan al otro por pensar y actuar diferente.

Pero no olvidemos que el conservadurismo no tiene futuro, ni es creativo, porque está incapacitado para tal tarea y porque no tiene otro interés que defender lo que considera que le pertenece. De ahí que se aferre a los literalismos y autoritarismos. Su deseo es que todo permanezca como está. Pero resulta que no somos dueños ni del Evangelio ni de la Gracia, no son propiedad nuestra, por tanto es estúpido y peligroso erigirse como tales.

Estamos aquí para ser testigos del amor y la gracia que nos han sido dados, para hacer, tanto de lo uno como de la otra, una realidad visible y palpable, y para ello no nos queda más remedio que erradicar estas formas de vivir la fe cristiana e involucrarnos en un diálogo eficaz y en igualdad con la sociedad en la que vivimos. Involucrarse en los conflictos y problemas del mundo es una vocación que nos viene de quien nos ha dado la existencia, pues esta vocación y compromiso son testimonio del propio Jesús.

Por tanto, la Iglesia ha de ser instrumento pacificador y de justicia, constructora del Reino, liberadora y sanadora, incluyente en todos los sentidos y no excluyente. Si el CEM ya no es capaz de entender estas cosas, tal vez sería bueno plantearse seriamente dejarle a su propia deriva. *R*

EVANGELIO, PROTESTANTISMO Y CAPITALISMO



LUPA PROTESTANTE

Alfonso Ropero*



Max Webber

En los años 70 del siglo pasado, poco antes de morir Franco, en mi plena adolescencia y recién descubierto el mensaje del Evangelio y experimentado una crucial conversión a Cristo, ser cristiano era entrar en una dinámica de alienación, un *alien* en la lucha entusiasta y clandestina por la libertad y la justicia social que alentaba en muchos jóvenes universitarios y reconocidos intelectuales españoles. Era el auge de la ideología marxista, que desde hacía una década en América Latina inundaba toda la vida intelectual de las universidades latinoamericanas, al decir de Pablo Guadarrama, sin que hubiera una esfera de las ciencias sociales que no se hubiese visto influenciada por ella[1].

Para tratar de responder, o de situarse ante esta fe político-social que entusiasmaba a las mentes más progres e influyentes de la época, los dirigentes evangélicos más avezados escribían o traducían tratados sobre la problemática del "hombre cristiano y el hombre marxista", "entre Marx y Cristo", con el fin de dar respuesta a desazones y preguntas inquietantes por parte de los creyentes más concienciados social o intelectualmente.

Era difícil evitar un cierto sentido de inferioridad, o de no saber realmente a qué atenerse en esos años de convulsión social, cambios políticos y golpes militares.

[1] Pablo Guadarrama González, "Humanismo y socialismo en la óptica del pensamiento marxista en América Latina", Estudos Avançados, vol. 11 no. 30 São Paulo May/Aug. 1997.

Hasta la misma iglesia católica romana, hegemónica en España desde el año 39, experimentó una especie de "invierno eclesial"[2]. Frente a la entrada en la vida pública de las cuestiones políticas y sociales, la fe cristiana aparecía poco atractivo y encima sonaba a irrelevante. Para los más leídos, y un buen número de intelectuales españoles, que habían leído u oído hablar de Max Webber, La ética protestante y el espíritu del capitalismo (publicado originalmente en 1904/1905, 1920 se publicó en España en julio de 1969, traducido por Luis Legaz Lacambra, y editado por Ediciones 62)[3], la obra no dejaba dudas sobre el efecto causal, la conexión entre protestantismo y capitalismo. Incluso algunos evangélicos dieron por buena esta interpretación de la obra de Webber, por otra parte, todo un modelo de buen trabajo y de investigación rigurosa. Un ejemplo a seguir.

[2] Invierno eclesial que, por cierto, se ha acentuado con el paso de los años. Cf. Víctor Codina, Sentirse Iglesia en el invierno eclesial (Cristianismo y Justicia, Barcelona 2006); Alfonso Gálvez, El invierno eclesial (Shoreless Lake Press, USA 2011).

[3] Por cierto, Luis Legaz Lacambra (1906-1980), era un católico muy cercano a Escrivá de Balaguer, y estaba especializado en filosofía de derecho. No se olvide que la teología de la vocación laboral del Opus Dei no está muy lejos del calvinismo en ese punto.

* Director Editorial de CLIE. Doctor en Filosofía (2005) en la Saint Alcuin House, College, Seminary, University, Oxford Term (Inglaterra); Máster en Teología por el CEIBI (Centro de Investigaciones Bíblicas) de Santa Cruz de Tenerife (España); y graduado por la Welwyn School of Evangelis (Herts, Inglaterra). Es profesor de Historia de la Filosofía en el mencionado Centro de Investigaciones Bíblicas (CEIBI); Durante casi veinte años ejerció el pastorado hasta su dedicación completa a la investigación teológica y a la escritura.

Como consecuencia de esta aceptación acrítica de la simbiosis entre protestantismo y capitalismo, muchos no quisieron saber nada del protestantismo que conducía a ese hijo indeseable del capitalismo, y reivindicaron la vuelta a los orígenes, al puro Evangelio de Jesucristo, sin mediaciones históricas, como la Reforma. Para los católicos progres, el protestantismo encima de ser limitado doctrinalmente, era una avanzadilla del capitalismo sajón, y concretamente estadounidense, de sus misioneros, a algunos de los cuales se vinculaba con la CIA.

De hecho, cuando cambian las tornas, la década de los 80, y colapsa el sistema del "comunismo real" de la URSS, los neoliberales comienzan a ser el paradigma emergente. En 1990, la revista Newsweek proclamaba que "10,000 hombres de Harvard, una nueva generación de tecnócratas entrenados en los Estados Unidos están reestructurando la economías de América Latina". El mismo artículo describía el entorno mundial: "[…] el socialismo y el paternalismo económicos están sitiados; viva [en castellano en el original] la economía de mercado. En América Latina, líderes democráticos han asumido el poder desde Tijuana hasta Tierra del Fuego en los últimos cinco años"[5].

"En esta nueva coyuntura, Jacques Paternot y Gabriel Veraldi, publican un estudio mediante el cual intentan demostrar que hay que trasladar el origen del capitalismo de la ética protestante al catolicismo medieval, de modo que la gloria sea de la Iglesia católica, una vez quitado el aguijón, el papel malo, del capitalismo"



Werner Sombart

El profesor José Luis Abellán, que debió de leer las tesis de Webber muy por encima, concluyó que el catolicismo representa la "teología de la pobreza", frente a la "teología de la riqueza" del protestantismo. Un cuento largo de explicar[4].

Webber no dijo que con el protestantismo surgió el capitalismo como algo nuevo en la historia, ni ninguna barbaridad de este tipo. Lo que dice es que, frente a un capitalismo, presente en la historia desde tiempos inmemoriales, de tipo oriental, de ostentación, lujo y derroche, con el protestantismo surge un capitalismo de tipo empresarial, productivo, emprendedor y ahorrativo, al que se deben las grandes empresas de las que hoy nos beneficiamos todos, desde la invención y producción de un simple paraguas a la de una locomotora.

Son los años de los gobiernos antisociales de Margaret Thatcher en Gran Bretaña, de Ronald Reagan en Estados Unidos y de la desbandada política e intelectual de la izquierda stalinista después de la caída del muro de Berlín (1989).

En esta nueva coyuntura, Jacques Paternot y Gabriel Veraldi, publican un estudio mediante el cual intentan demostrar que hay que trasladar el origen del capitalismo de la ética protestante al catolicismo medieval, de modo que la gloria sea de la Iglesia católica, una vez quitado el aguijón, el papel malo, del capitalismo[6].

[4] A esta discusión dediqué un capítulo ("Economía, pobreza y consumo") de mi libro Filosofía y cristianismo. CLIE, Barcelona 1997.

[5] Ricardo Yoselevsky, "Una nota sobre el desarrollo de las ciencias sociales en América Latina", Perfiles Latinoamericanos, vol. 23 no. 45 México ene./jun. 2015

[6] Jacques Paternot y Gabriel Veraldi, ¿Está Dios contra la economía? Planeta, Barcelona 1991.

¿Qué queda entonces de esta vaina?

En la misma línea de Webber, de quien era amigo, el sociólogo y economista Werner Sombart, quien, por cierto, publicó en 1902 *El Capitalismo Moderno* (*Der modern Kapitalismus*), que apareció nada menos que en seis volúmenes, dedicó muchos estudios a este tema: *Luxus und Kapitalismus* (1921, traducción al español: *Lujo y capitalismo*. Sequitur, Madrid 2009); *Der Bourgeois: zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen* (1913. Traducción al español: *El burgués: contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno*. Alianza, Madrid 1993); y *Die Juden und das Wirtschaftsleben* (1911). Traducción al español: *Los judíos y la vida económica*. Ediciones Cuatro Espadas, Buenos Aires, 1981, donde atribuye a los judíos, en lugar de a los protestantes, el nacimiento del capitalismo moderno[7]. Pero es en su obra sobre el burgués, donde se esclarecen muchos de los puntos en disputa sobre el papel asignado a la ética protestante en el génesis del capitalismo. Como hizo Webber, también Sombart recurre a los mismos autores puritanos: Baxter, Hutcheson, Boston…, para mostrar la unanimidad de los teólogos protestantes de la época en su condena de la acumulación de riquezas. La moral puritana en ningún momento favoreció la idea del enriquecimiento sin escrúpulos[8]. Cierto que entre los puritanos se dieron grandes empresarios capitalistas, “pero dudo mucho que su grandeza se deba a la moral puritana y no a las característica personales y a las leyes del destino”[9].

“Como hizo Webber, también Sombart recurre a los mismos autores puritanos: Baxter, Hutcheson, Boston…, para mostrar la unanimidad de los teólogos protestantes de la época en su condena de la acumulación de riquezas”

Es más, dice Sombart, el protestantismo se anuncia en principio, y en toda la línea, como un serio peligro para el capitalismo y, en especial, para la mentalidad económica capitalista. “No podía ser de otra forma. El capitalismo vive —se mire como se mire y se le valore como se le valore— de una mezcla de elementos profanos y terrenales, por lo cual cuanto más ponga los ojos el hombre en los placeres de este mundo, más adeptos encontrará esta doctrina, mereciendo en cambio el odio y la condenación de aquellas personas para las que la vida terrenal no es sino una preparación para el más allá. Toda profundización del sentimiento religioso provoca necesariamente una indiferencia hacia los asuntos y problemas económicos, e indiferencia hacia el éxito económico, la cual indiferencia significa debilitamiento y descomposición del espíritu capitalista”[10].

Como amonestaba Richard Baxter a sus congregantes: “Cuidad de no hallar demasiada complacencia en el éxito y en el florecimiento de vuestro negocio, como aquel de quien habla San Lucas 12:20: Insensato, esta misma noche te arrancarás de las manos tus tesoros”[11]. *R*

[7] “En el derecho judío se rompe el rígido principio del monopolio comercial para dar paso a la “libertad comercial». Dios quiere la libertad de comercio y el libre ejercicio de las profesiones” (W. Sombat)
[8] Werner Sombart. El burgués. Contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno, p. 271. Alianza, Madrid 1993.
[9] Ib., p. 272.
[10] Ib., p. 261.
[11] R. Baxter, Christian Directory, I, 219 (original 1673, reeditado por Soli Deo Gloria Publications, Ligonier, 1990).

Susurro Literario



charmer43@gmail.com
Adrián González

MI TODO

El tiempo discurre con una lentitud que me provoca desesperación cuando él no está. Tan solo vivo con la esperanza de volver a ver su rostro aparecer por la puerta, como cada día, pues no recuerdo otra vida diferente que la de su compañía. Lo es todo para mí y mi deseo final no es otro que el serlo también para él. Y si no es así me conformaré con seguir siendo parte de su existencia. Aunque me haga permanecer en el rincón más alejado de su corazón, le amaré como el ser que sé que merece ser venerado.

No hay voluntad tan sagrada como la suya ni mirada que entrañe en sí misma el mensaje de la vida. Una sola orden de sus labios se convierte en finalidad para mi voluntad y dirección para mis actos.

Porque no es simple obediencia, sino amor incondicional lo que guía mi humilde alma. Su presencia es poder y completa cuanto necesito, satura de felicidad mi realidad, colma el tiempo y el espacio.

¿Y mientras no está? Aguardo sin desesperar, pues sé que al final terminaré paseando a su lado, sintiendo el tacto de su caricia, la suavidad de su voz y la luz de su sonrisa.

¿Qué más puedo desear que el reconocimiento del ser amado? Tal vez algo que haga que el tiempo transcurra más rápido, mas, si así fuera, su aparición no sería tan deseada y mi algarabía al hallarle ante mí carecería de justificación. No, el mundo es justo con mi espera y perfecto en la armonía del reencuentro.

Porque lo es todo y todo llega cuando debe llegar, en especial él. Con la sonrisa en el rostro surcado de arrugas. No sabe cuánto me parte el alma cuando aparece serio y parece ignorarme. Entonces me acerco sumiso para mostrar que estoy con él en lo bueno y en lo malo. Que no importa dónde esté su corazón, si lo ha dejado allá de donde viene. Porque también sabré esperar esa parte de su existencia hasta que vuelva. Solo deseo que sienta que le acompaño cuando está y cuando no, pues es cuanto añoro. Entonces, en ocasiones, posa su mano sobre mi cabeza y sonríe.

Y yo meneo la cola agradecido, pues soy lo más fiel que encontrará en su vida, aunque nunca llegue a ser consciente del todo. No me importa, pues le amo.

El es mi alfa y mi omega. Mi amo. Y yo su fiel mascota, dispuesto a esperar de él cuanto desee darme. R



EMIL CIORAN: ASCO DE SÍ MISMO
NOTAS BIOGRÁFICAS

Emile Cioran nació el 8 de abril de 1911 en Rasinari, en el condado transilvano de Rumania. Su padre era pope ortodoxo de la Iglesia rumana, pero el hijo no llegó a creer en otro dios que no fuera él mismo. Diez años tenía cuando la familia cambió de domicilio y se instaló en Sibiu, pequeña aldea de Transilvania. Enviado por los padres a la Universidad de Bucarest, se enfrascó en la lectura con fiebre de conocimiento. Leía a Diderot, Balzac y Flaubert, a Dostoievsky, al gran poeta anglo hindú Rabindranath Tagore, a Kierkegaard, a Bergson, a Schopenhauer, a Nietzsche, Kant, Hegel. Desde sus primeros textos se enfrentó a todos ellos, más a los filósofos que a los literatos. En la Universidad de Bucarest conoció a otros dos grandes intelectuales rumanos, Eugéne Ionesco y Mircea Eliade. En 1937, con 26 años, se traslada a París con una beca del gobierno rumano para proseguir sus estudios.

De joven escribía en rumano, pero una vez instalado en París sólo lo hace en francés. Prácticamente toda su obra está escrita y publicada en la lengua de Víctor Hugo. Traducido a los más importantes idiomas, la Editorial Tusquets ha publicado en español unos trece libros suyos. Otros llevan el sello de Alianza Editorial y de Círculo de Lectores.

ASCO DE SÍ MISMO

No entiendo el silencio que existe en torno a Cioran en el campo de la literatura.

En abril del 2011 se cumplió el centenario de su nacimiento. Un silencio casi absoluto en torno a su persona y su obra fue la característica general, especialmente en Francia, donde el autor rumano compuso casi toda su obra. El mismo silencio existe en diccionarios, enciclopedias y libros dedicados a la literatura universal.

Ni una palabra de Charles Moeller en sus cinco tomos LITERATURA DEL SIGLO XX Y CRISTIANISMO. Ni una línea de Domingo Ródenas en las 670 páginas de CIEN ESCRITORES DEL SIGLO XX. Ni una minúscula referencia en los tres tomos DICCIONARIOS DE AUTORES, de la Editorial Muntaner y Simón. Ni una mención de su nombre ni de su obra en los cinco tomos del DICCIONARIO SOPENA DE LITERATURA. Ni un simple recuerdo de Cioran en los dos abultados tomos de Martín Alonso en HISTORIA DE LA LITERATURA MUNDIAL. ¿Está Rumania en el mundo? ¿Han existido escritores rumanos dignos de ser recordados?

Acepto que los ciento y pico tomos de la ENCICLOPEDIA ESPASA (contando los suplementos) dada su antigüedad ignoren a Cioran, pero resulta dramática su ausencia total en la francesa ENCICLOPEDIA LAROUSSE, mayormente teniendo en cuenta que el filósofo rumano vivió gran parte de su vida en París y casi toda su obra la escribió en francés. Acudo por último a mi otra obra de consulta, la ENCICLOPEDIA BRITÁNICA, 28 tomos en inglés, y el resultado es el mismo. Cioran no existe. Cioran no ha existido. Todo esto, ¿por qué? ¿Porque está considerado un escritor maldito? ¿Quién marca la diferencia entre maldición y bendición en literatura? ¿Por qué es bendito, pongo por ejemplo, un autor tan poco original y repetitivo como el brasileño Paulo Coello y mal-

* Periodista y Pastor Evangélico.

dito uno de los más profundos pensadores del siglo pasado? El pesimismo que vertió en su literatura, su escritura de signos draculianos, su constante evocación y defensa del suicidio ¿son motivos suficientes para descalificarlo? ¿O es que todos los que manejamos la pluma estamos obligados a escribir de los serafines que vio el profeta Isaías o sobre las pisadas de Caperucita Roja en la yerba del bosque?

¿Tenía Cioran creencias religiosas? Ya lo he escrito, era hijo de un pope ortodoxo, dignidad equivalente a sacerdote católico o a pastor protestante. La religión le fue enseñada desde niño y la mantuvo en los primeros años de la adolescencia. Al pisar los primeros escalones de la juventud olvidó las enseñanzas bíblicas recibidas.

El también filósofo Fernando Savater, amigo personal y traductor al español de casi toda la obra del rumano, cuenta que un día le dijo: "Pero, Cioran, hay que creer en algo…". Entonces se puso momentáneamente grave: "Si usted hubiera creído en algunas cosas en que yo pude creer no me diría eso".

Fernando Savater escribió una tesis doctoral sobre Cioran que fue publicada por Taurus con el título ENSAYO SOBRE CIORAN. Ahora reedita el libro Austral. Savater, que mantuvo con el filósofo rumano una amistad de veinte años, coincide con otros grandes autores en incluir a Cioran en la llamada filosofía del absurdo, donde también entran Juan Pablo Sartre y algo menos Alberto Camus. Cioran no ocultaba su aversión por la gente, aunque aquí entra en contradicciones, como ocurre con todos los filósofos. "La gente me produce asco –decía-, tengo asco hasta de mí mismo. Deseo una destrucción completa de todo lo humano, incluidos ellos e incluido yo, ya que no soy especial ni mejor que ellos". Así era Cioran. O así quería que lo conocieran. Como la personificación "de la alienación, el absurdo, el aburrimiento, la decadencia, la conciencia como agonía, la tiranía de la historia, la vulgaridad del cambio, la razón como enfermedad".

En su libro DE LÁGRIMAS Y SANTOS, publicado en 1986, Cioran llega lejos en el tema religioso, pero lo hace con acidez inquisidora, utilizando aforismos de gran belleza. "En el juicio final sólo se pesarán las lágrimas", dice. Para el gran pensador rumano, "es difícil creer en algo, si no crees siquiera en ti mismo y en que tiene algún sentido el que cada día te levantes". Su individualidad está resuelta en algo impersonal. La misma filosofía de Kierkegaard y Schopenhauer, autores con los que se había identificado en el curso de sus muchas lecturas.

Cioran afirma a ratos su ateísmo y a ratos se proclama agnóstico. "No era un pensador en el sentido sistemático", apunta Savater. Para Cioran, "el problema de Dios no existía", subraya Vidal-Folch. En otro de sus aforismos, el filósofo rumano escribe que "Dios es una enfermedad de la que imaginamos estar curados porque nadie se muere de ella hoy día". Sin embargo, citando o recordando a Pascal, "el incrédulo es el que más cree", mientras más se alejan los hombres de Dios más avanzan en la búsqueda de religiones.

En otro de sus libros, ESE MALDITO YO, también de 1986, una de las ideas que más prevalece es la de la religión y el tratamiento de los místicos. Aunque se considera agnóstico desde la adolescencia, no deja de plantearse las grandes preguntas que a todos los mortales nos revoluciona el alma y la vida: ¿Por qué estoy aquí? ¿Por qué nadie me avisó? ¿Por qué pienso demasiado? ¿Por qué? ¿Por qué? ¿Por qué?.

Esos porqués que sólo tienen respuesta lúcida y razonable a la luz de las Sagradas Escrituras.

Si bien Cioran sostiene que "nada hay en esta vida que pueda llenar este enorme e insaciable agujero negro que anida en mi interior", tampoco está seguro que la misma vida termine en la nada: "Sólo hay una solución –escribe-: la muerte. Aunque no haya nada después de ella, cosa que no sé".

Miguel Russo dice que Cioran era muy amigo de Samuel Beckett, el formidable autor de ESPERANDO A GODOT. Juntos solían dar largos paseos por los barrios marginales de París hasta que el sol salía. Lástima que el rumano no siguiera los pasos del irlandés afincado en Francia en lo que a la religión y a Dios se refiere. Porque en ese ESPERANDO A GODOT, drama cumbre del teatro del siglo XX, Beckett razona que todos los seres humanos, lo queramos o no, estamos atados a Dios y no podemos desligarnos de sus cadenas, que son cadenas de amor. Como lo dijo Julien Green, puede que Dios a veces no hable, o no sepamos distinguir Su voz, pero "todo habla de Dios". *R*

HURGANDO EN LA HISTORIA...

PROTAGONISTAS DEL PROTESTANTISMO ESPAÑOL



Manuel de León de la Vega
Historiador y Escritor

LA FAMILIA FLIEDNER Y LA OBRA SUIZA

En las Memorias de la familia Fliedner se hace constar la decisión de permanecer en España, aunque Hitler aconsejara salir del Madrid "rojo". "Fue una decisión coherente con nuestra vocación, –dice Irma Fliedner–. Debíamos seguir ayudando aquí a través de los colegios y de las iglesias. Y no nos fuimos". Sin duda, el mayor progreso en el ámbito de la asistencia alimenticia a los grupos más necesitados acababa de nacer merced a la mano de la *Ayuda Suiza* y de la colaboración de la familia Fliedner y numerosos voluntarios de las escuelas convertidas en comedores. Aunque existían otros comedores sociales, ninguno poseía la organización, pulcritud y buenas materias primas para satisfacer, en la medida de lo posible, la gran demanda de alimentos en un Madrid sitiado y bombardeado y con muchos problemas de abastecimiento. Tras el éxito del primer comedor social de los suizos, había llegado el momento de ampliar la distribución de alimentos mediante la creación y puesta en marcha de otros comedores. Conscientes de las dificultades para atender un suministro regular de desayunos, comida, meriendas y cenas en los comedores, Rodolfo Olgiati e Irma Schneider, habían ido sondeando directamente a la familia Fliedner en sus numerosas visitas a partir de agosto de 1937.



Adolfo Olgiati, secretario del Servicio Civil Internacional y jefe de la expedición ahora enviada por el pueblo suizo.



Olgiati bregaría en los próximos meses con la embajada suiza y con el Ministerio de Sanidad y Asistencia Social hasta alcanzar un acuerdo satisfactorio para todas las partes implicadas. Olgiati iba a mantener numerosas reuniones con el pastor Juan Fliedner (1878-1964), hijo de Federico y padre de Elfriede, y con Teodoro Fliedner, quienes veían en la labor de los suizos una fórmula para salvar su patrimonio, su cultura y hasta su religión –dice Expósito en la obra citada–. Elfride dirá que era decisión coherente con su vocación, pues no era fácil estar vigilados por el ejército republicano por alemanes y por ser curas cuando encontraron una sotana para el culto. El 21 de abril de 1938, conjuntamente entre los miembros de la familia Fliedner y numerosas voluntarias, ex alumnas de los colegios, junto a los voluntarios de Ayuda Suiza, se realiza una frenética labor de preparación para la inauguración de la cantina o comedor para ancianos en *El Porvenir*, y al día siguiente se abre al público designado. En principio se seleccionó a cien ancianos mayores de 65 años sin recursos de ningún tipo. La comida inaugural consistió

en una sobria sopa de macarrones. Añade Expósito:

> Para poder suministrar diariamente esos cuatro centenares de raciones, las voluntarias organizaron cuatro turnos. El primero a las 11, el segundo a las 12. Luego, comían ellas y el resto de personal, casi siempre voluntarias madrileñas protestantes, antiguas alumnas del colegio que así podían comer todos los días pese a ejercer un trabajo no remunerado. El tercer turno comenzaba a las 2 de la tarde, mientras que el último se iniciaba a las 3. Una hora después, tocaba recoger todo y limpiar, y así todos los días, incluso los domingos o las fiestas muy señaladas. Rodolfo Olgiati e Irma Schneider marcharon a Suiza y se casaron allí en octubre de 1938. La pareja regresó a Madrid la última semana de noviembre. El primer domingo de Adviento, 27 de noviembre, los recién casados visitan a los Fliedner. Quince días después, Olgiati llama a Elfriede y a su primo Teodoro, que era quien llevaba la parte administrativa de comedor de *El Porvenir*. La reunión se mantuvo en otro comedor, el de Serrano, que llevaba abierto unos meses. Olgiati quería saber el motivo de que la edad mínima de admisión fuera 75 años, cuando al principio era de 65. La explicación de los Fliedner fue muy clara, muy lógica, pero portaba un trasfondo muy amargo. Ante el aumento de la demanda de plazas para la comida diaria, Teodoro, tuvo que llevar un control más estricto. El aumento de cien a cuatrocientas plazas se había quedado en nada, porque las solicitudes de ingreso aumentaban día a día. Los ancianos se desplazaban muchos kilómetros para llegar a Bravo Murillo, y allí se encontraban con que si no tenían "papeles", no podían justificar su edad, salvo casos muy evidentes. Así que habían decidido aumentar la edad mínima para tener acceso al comedor de 65 a 70 años, y poco después ésta quedaría fijada en 75 años. La desolación de los ancianos que no alcanzaban esa edad era evidente, pero las plazas eran cuatrocientas y no se podía hacer más, al menos en ese comedor.

El principal problema al que se enfrentaba Ayuda Suiza era que no disponía de suficientes voluntarios para llevar a cabo esa nueva labor asistencial que ahora se iniciaba. Su equipo fijo en Madrid, en un primer momento, se reducía a Irma Schneider y posiblemente tres jóvenes mujeres más, dos noruegas y una suiza. Por ese motivo se valieron de numerosos voluntarios españoles. Dice Irma Fliedner:

> "A partir de ese día (22 abril de 1938) tuvimos un comedor o "Cantina" para ancianos en los que se servía sopa caliente al mediodía. Nosotros no nos atrevíamos a comer nada y al repartirla se nos removía el estómago de hambre. Cuando se dieron cuenta los suizos nos dijeron que lo que sobrara podíamos llevarlo a casa. Yo seguía en la librería y volvía a ayudar en el comedor. Por la mañana en el colegio de la calle Calatrava se repartía pan blanco y ovomaltina, un tipo de chocolate, a más de 100 niños. Lo preparaban y repartían mi hermana Geltrud y su esposo Tomás Lindennmaier. Las primeras personas que nos ayudaron fueron Marina Pool, María Teresa López; en la cocina estaban María Luisa y Fernanda; para la limpieza teníamos a Laura".

El siguiente colegio convertido en comedor social fue *La Esperanza*, en la calle Calatrava, junto a la iglesia de Jesús, aquella misma donde comenzó a predicar la doctrina evangélica el protestante Federico Fliedner en 1870 y perteneciente a la Congregación Evangélica Española. En vista del éxito que tuvieron aquellos primeros comedores sociales, el Comité de Ayuda Suiza a los Niños de España se propuso crear más "comedores suizos". En coordinación con las autoridades locales y ministeriales, los voluntarios suizos comenzaron a inaugurar comedores por las barriadas más pobres y castigadas por los bombardeos. Fruto de ello fueron los comedores de la calle Castelló, el de la calle Serrano o el de la Casa del Niño, desde donde se organizaban las expediciones de evacuación de los niños, que prosiguieron durante toda la guerra, aunque con menor intensi-

dad al final. La Ayuda Suiza, al menos en febrero de 1939, preparaba una suculenta merienda a los niños instalados en la Casa del Niño y a punto de montarse en el autocar. La salida se hacía por la tarde, en lugar de por la mañana, porque el destino, en este caso eran las colonias escolares de Cuenca y provincia.

La guerra no terminaba y en 1937 las fuerzas estaban equilibradas, por lo que la *Ayuda Suiza* tuvo que valorar la situación en Valencia y Madrid donde llevaban casi nueve meses instalados. Los fondos de ayuda provenían de clases populares y particulares y basados en la buena voluntad. De momento podían darse por contentos, ya que la intensa e infatigable labor de propaganda de Regina Kagi y otros activistas por la paz seguía conmoviendo la conciencia de suizos de todos los cantones, lenguas y religiones. En las tiendas suizas se habían instalado carte-



les durante la Guerra Civil española que decían: "Acuérdate de los niños españoles". En otras ocasiones, se organizaban campañas específicas para recaudar dinero con una finalidad concreta. Por ejemplo, la adquisición de un nuevo vehículo, como fue el caso del autocar *Zwingli* o del camión *Dufour*. Otras veces se trataba de lograr cierta cantidad en metálico, como la que se organizó durante cuatro semanas en los colegios y que tuvo como protagonistas a los niños suizos de la ciudad de Berna. Participaron en esta campaña 52.000 niños, y recaudaron un millón de francos suizos. Aquellas operaciones de socorro ideadas muchas de ellas por Olgiati, tomaron cada vez más cuerpo de ser una acción popular que defendía los derechos humanos más elementales de la humanidad, como el derecho a la vida o el derecho a la paz.

En Madrid, los suizos hicieron las gestiones necesarias para integrarse en el dispositivo de evacuación de la población civil. Olgiati expuso en el Ministerio de Sanidad y Asistencia social los medios de los que dispondrían en breve: cuatro camiones Ford, modelo de 1937, y un equipo humano de unas doce personas, que iría ampliándose, entre las que se encontraban seis chóferes-mecánicos. El plan de Olgiati gustó en el ministerio, pues se aprovechaba al máximo el transporte de ida, con alimentos y prendas de vestir en los camiones, y el de vuelta, con la evacuación de ochenta personas diarias, pues en cada camión había espacio para unas cuarenta personas, siempre que se tratara de niños. Toda la organización para la evacuación estaba creándose en ese momento, tratando de poner orden en la anarquía con que se operaba. Dice Expósito:

> Durante todo este tiempo, Olgiati fue madurando el plan específico de trabajo que tenía que proponer a su regreso a Suiza. Sólo con los objetivos claramente definidos se podía volver a España. Y el plan pasaba por obtener de inmediato camiones de suficiente calidad, seis era la cifra ideal que barajaba Olgiati. En cuanto al personal, debía ser de confianza, voluntarios que hablaran un poco el español y estuvieran dispuestos a cooperar entre sí, dentro de un espíritu de servicio a la comunidad de desfavorecidos; no cabían egoísmos posibles. El espíritu de trabajo, razonaba Olgiati, había de ser por lo menos tan importante como la misma acción humanitaria que se quería emprender.
>
> Los primeros pasos de Olgiati en España no pasaron desapercibidos, y aún no había comenzado a actuar oficialmente la *Ayuda Suiza* cuando ya tenía demanda de auxilio. En efecto, a comienzos de febrero de 1937,

los delegados de la Cruz Roja Internacional informaron a Rodolfo Olgiati de que el doctor Haro, del Ministerio de Sanidad, quería mantener una entrevista con él. En aquella reunión, el alto cargo ministerial le confesó que tenía encomendada la tarea de evacuar con regularidad a todas las mujeres embarazadas de Madrid. Había instalado un hospital de maternidad provisional en la provincia de Almería, pero sólo disponía de un pequeño autocar que solía averiarse a menudo y casi siempre estaba reparándose. Cada semana, necesitaría evacuar alrededor de cuarenta mujeres embarazadas y sus hijos. Le rogó que le ayudara a encontrar una solución para aquel transporte. Como veremos más adelante, el transporte de mujeres gestantes fue una de las prioridades de *Ayuda Suiza*, aunque el trasporte adecuado tendría que esperar varios meses, hasta la llegada de un autocar. Esto revela que Olgiati fue tomando nota de todas aquellas necesidades que iba viendo, y adaptó el plan definitivo a las necesidades específicas de la población civil española.

El trabajo de captación de fondos en todos los cantones de Suiza era interminable. Diversos colectivos solicitaban donaciones para los niños españoles, pero el Gobierno del Consejo confederal intervino, para canalizar todas las ayudas a través de un solo organismo: el Fondo Suizo de Asistencia Obrera, más conocido como Ayuda Obrera Suiza o SAH, que son las siglas de su nombre en alemán (*Schweizerisches Arbeiterhilfswerk*), organización creada por la Unión Sindical Suiza y el Partido Socialista Suizo. Según Regina Kagï-Fuchsmann, fundadora del SAH, el mayor mérito organizativo capaz de aunar a quince organizaciones con el común objetivo de recaudar fondos para ayudar a los niños de España fue de Rodolfo Olgiati. Gracias a él y a su equipo de colaboradores se habían unido dichas organizaciones para formar el citado cartel de ayuda humanitaria. Esas organizaciones, protestantes y católicas, de izquierdas y de derechas, heterogéneas en definitiva, formaron *Arbeitsgemeinschaft für Spanienkinder*, es



decir, Comité de Ayuda a los niños de España. Luego, hubo de especificarse su condición helvética, de ahí que pasara a denominarse *Schweizerischen Arbeitsgemeinschaft für Spanienkinder*, o Comité de Ayuda Suiza a los Niños de España. El historiador Sebastian Farré, cita al "Comité "Neutral" de Ayuda a los niños de España", porque era necesario por enésima vez reflejar la neutralidad suiza en todos los ámbitos de actuación de cualquier iniciativa de los ciudadanos suizos. Ahora bien, una vez instalado en España, el término "neutral" no apareció en ninguna noticia de prensa.

El 23 de abril de 1937 salieron de Berna cuatro camiones cargados con ropas y víveres, junto a doce voluntarios y Olgiati en dirección a la frontera española de la Junquera. Pese al férreo control francés, los voluntarios suizos tenían los papeles en regla y llegaron a Barcelona el 28 de abril por la noche. La Legión Cóndor había bombardeado Guernica y era tranquilizador ver llegar los camiones, con la inscripción en letras blancas de "Ayuda Suiza a los niños de España" lema que se acomodaba más a la pretendida neutralidad suiza, que si pusiera "Ayuda Suiza a los niños de Madrid" como había sido discutido en Berna.

El trabajo de socorro en Madrid de la Ayuda Suiza había logrado repartir comida a 15.000 personas. *R*



PRESENTANDO NOVEDADES DE CLIE:
«TEOLOGÍA CON ROSTRO DE NIÑEZ: Una perspectiva teológica de la infancia»
por Harold Segura

En título y subtítulo de este libro resultarán un tanto chocantes en el mundo académico, donde la disciplina teológica ha pasado siglos concentrada en los llamados temas mayores de la dogmática de la fe, sin atender a las problemáticas concretas de los seres humanos. Como ciencia objetiva de la fe, y regida por el instrumental filosófico heredado de los griegos, la teología estuvo siglos reflexionando acerca de Dios y la trascendencia sin mayores alusiones al contexto social o las necesidades materiales del ser humano. No fue hasta la primera mitad del siglo XX que apareció en escena el teólogo alemán Karl Rahner (1924-1984) con algo verdaderamente revolucionario: el llamado giro antropológico en la teología.

El maestro de Friburgo estaba convencido de que la razón de ser de la teología no era sistematizar los conocimientos de la fe para que los hombres y mujeres estuvieran obligados a creerlos. Por el contrario, pensaba que la teología debía estar al servicio de los seres humanos, tratando sus asuntos diarios, respondiendo a sus preocupaciones más sentidas y, así, acercándolos al misterio divino a partir de realidades concretas.

El pensamiento de Rhaner encontró amplio eco entre los pioneros de la teología latinoamericana de la liberación, que le acogieron como uno de sus interlocutores y maestros. Y de ahí se extendió a otros campos, surgiendo nuevas teologías que se proponían superar las abstracciones de la teología neoescolástica respondiendo desde la fe a los problemas emergentes de su contexto histórico: la teología feminista, la teología campesina, la teología afroamericana, la teología indígena, la teología ecológica, la teología del pluralismo religioso…

Pero como bien señala en autor: «en ese amplio temario de rostros no aparece el de la niñez. Y esto a pesar de que cumple con todos los patrones comunes de los demás rostros mencionados: es un colectivo humano, tiene problemáticas sociales específicas y, por su situación de vulnerabilidad, apela a la fe de la Iglesia para que esta responda procurando su atención integral».

Su propuesta es añadir a este temario de teologías surgidas en Latinoamérica al amparo del giro antropológico de Rahner, una «teología de la niñez». Un nuevo enfoque teológico que moviéndose en el horizonte de la razón haga visible la realidad de la niñez y convoque al compromiso con sus causas, acogiendo lo que la niñez tiene para decirle al mundo adulto y a la cultura adultocéntrica. Invita, pues, al lector a descubrir en las páginas de este libro una nueva forma de hacer teología *con* la niñez y *desde* la niñez: viendo, juzgando, actuando y jugando. Aunque como el mismo reconoce, por el momento, se trata todavía de una «teología en pañales».

LA OBRA:

El autor divide la obra en tres partes: PARTE TEOLÓGICA, PARTE BÍBLICA y PARTE PRÁCTICA.

En la denominada PARTE TEOLÓGICA expone y defiende los principios para una teología de la niñez en perspectiva latinoamericana. Partiendo de la concepción clásica de la teología, analiza el giro antropológico habido en Rahner, que ve al ser humano como el hilo conductor del saber teológico. Pasa revista a los nuevos rostros de la teología surgidos del mismo. En consonancia con ellos y en franca crítica al adultocentrismo de nuestra cultura, paradigma que caracteriza el quehacer teológico tradicional y conlleva una relación asimétrica de poder entre los adultos y los niños, propone una nueva *teología con rostro de niñez.* Su alegato es que la niñez esconde un misterio espiritual que puede servir como criterio hermenéutico del quehacer teológico. Esto significa que a través de la niñez se pueden descubrir nuevos rostros de Dios, nuevas maneras de relacionarnos con Él y nuevos ángulos para interpretar las Escrituras. Por su intermedio se puede llegar a descubrir la grandeza de la pequeñez, la fortaleza de la debilidad y la simplicidad del reino. Según Jesús, son los adultos quienes deberían aspirar a ser como los niños… y no al revés.

En la segunda parte, que el autor denomina: PARTE BÍBLICA, la obra da un giro radical. Abandona por completo el lenguaje epistemológico que caracteriza la primera parte para entrar de lleno en la praxis. La forman cuatro estudios bíblicos participativos (que denomina "Guía Bíblica") encaminados al desarrollo de esta *teología con rostro de niñez* y presentarla públicamente en las iglesias. No pasa por alto un sólo detalle del proceso: desde como preparar en ambiente para la reunión distribu-

yendo sillas y mesas, como definir los objetivos que se persiguen en el encuentro, y por supuesto, el contenido de cada exposición. Sin olvidar sugerencias de preguntas para incentivar el diálogo participativo que versa sobre los cuatro pilares que sostienen la teología de la niñez:

(1) Tiene como punto de partida el reconocimiento de las necesidades de las niñas: *«Dios escuchó al niño llorar»* (Génesis 21:8-21).
(2) Se interesa en las niñas y los niños, pero también en todo cuanto ellos simbolizan: *«La más pequeña de todas las semillas»* (Mateo 13:31-32).
(3) Está relacionada con una manera diferente de ver a Dios, de comprender su naturaleza y de relacionarnos con Él: *«El Dios de sonrisa tierna y generosa»* (Sofonías 3:16-20).
(4) Ser como niños es una condición para disfrutar el reino de Dios. Es mucho más lo que la niñez puede hacer a favor del mundo adulto (deshumanizado) que lo que los adultos puedan hacer a favor de la niñez: *«El niño y la niña que quisiéramos llegar a ser»* (Marcos 10:13-16).

La tercera parte de la obra, que el autor etiqueta como PARTE PRÁCTICA, va dirigida al pastor o líder, y la forman tres ensayos y un documento final.

En primero de los ensayos: *«Niñez, familia y formación teológica»* critica el concepto tradicional de que la formación teológica atañe de manera exclusiva a los seminarios, institutos y a otros centros educativos, considerando únicamente teólogo y teóloga es quien ha obtenido un grado académico que lo acredita como profesional en el área. Con ello la teología queda reducida a un mero asunto académico circunscrito a una élite privilegiada. Por el contrario, defiende una *dimensión popular* de la teología, afirmando que hacer teología es misión de todos los creyentes. Y a su vez una *cotidianidad de la teología,* aseverando que la formación teológica comienza en el hogar y en la mas tierna infancia. Si la teología es inevitable y si todo educa, entonces, la urgente tarea de formar una nueva generación de cristianos, maduros en su fe, profundos en sus convicciones y fieles a su vocación de servicio en el mundo, es también responsabilidad de los hogares. De lo contrario la teología seguirá siendo asunto de intelectuales de la fe que elucubran pensamientos profundos en una isla del saber, atractiva, pero distante.

El segundo de los ensayos: «Acercamiento pastoral a Lucas 2: 52», que el autor desarrolla conjuntamente con Manfred Grellert, se centra en la infancia de Jesús como modelo. Denuncia que la idea de Jesús como modelo de vida se haya centrado siempre en el Jesús adulto; y demuestra como nuestra espiritualidad evangélica tiene una gran deuda en lo referente a la vida cristiana con el modelo del Jesús niño. En este sentido, evitando la especulación de los Apócrifos, se centra en la exégesis de Lucas 2: 52 como modelo de vida cristiana.

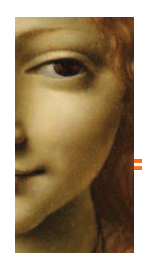
El tercer ensayo es una crítica abierta al libro de Joseph Ratzinger (Benedicto XVI) *«La infancia de Jesús».* El autor lamenta su adultocentrismo teológico y considera una gran oportunidad perdida por Ratzinger como teólogo para desarrollar una verdadera *teología de la niñez.* «La adultez de Ratzinger –dice Harold Segura— pudo más en su enfoque que la infancia de Jesús. No fue capaz de ver al Jesús niño como lugar teológico (locus theologicus) donde descubrir, entre otros, la debilidad de Dios, la grandeza de lo débil y el poder redentor del pequeño de Belén. El interés primordial del libro de Ratzinger son las discusiones hermenéuticas, las cuestiones apologéticas y el resguardo de las tradiciones de la Iglesia». Un defecto que el autor no ve exclusivo de Ratzitger ni de la Iglesia Católica, sino que se extiende a todos los comentaristas y a todos creyentes, católicos o protestantes. Afirma por tanto que estamos «ante un reto que, más que exegético, es espiritual; el reto de superar nuestra adultez y ascender hasta la alta cima de nuestra *infancia espiritual».*

El documento final, presenta las pautas bíblico-teológicas para el ministerio con la niñez y la juventud elaborado por la Mesa de Biblia y Teología del Movimiento «Juntos con la niñez y la juventud». Su objetivo es proporcionar a las iglesias, instituciones teológicas, organizaciones cristianas y líderes eclesiales en general, un recurso educativo para la reflexión bíblica, teológica y pastoral acerca del ministerio con los niños, niñas, adolescentes y jóvenes. Se desarrolla en cinco partes:

(1) *Niñez en situación de riesgo social, niñez vulnerable y vulnerada.*
(2) *Los niños y las niñas en el reino de Dios.*
(3) *Del Dios patriarca al Dios de amor.*
(4) *Iglesias que aprenden a jugar.*
(5) *Desafíos: transformar y ser transformados.*

Una obra novedosa, bien escrita, documentada, y sobre un tema poco no nada explorado, por tanto, muy necesaria.

EL AUTOR:
Harold Segura es pastor evangélico bautista, teólogo y administrador de empresas. Miembro de la «Fraternidad Teológica Latinoamericana» (FTL) y de la Junta Internacional del Movimiento «Juntos con la Niñez y la Juventud» (MJNJ). Desde el 2013, forma parte del Consejo Coordinador del «Proyecto Centralidad de la Niñez», del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), Pastoral da Crianca y World Vision. Fue rector del Seminario Teológico Bautista Internacional (1995-2000), hoy Fundación Universitaria Bautista, y actualmente es Director de Relaciones Eclesiásticas e Identidad Cristiana de «World Vision» para América Latina y El Caribe, Nacido en Cali, Colombia y residente en San José, Costa Rica, está casado con Marilú Navarro y es padre de dos hijos.*R*



Mirar para contarlo



Ana Mª Medina*

Los colores de las flores

Rosario Fuentes se inclinó despacio sobre la cómoda de su dormitorio. Muy despacio, como si el tiempo se detuviera a cada minuto. Contempló la ropa interior de caballero colocada escrupulosamente en orden. Por colores. Esa ropa vacía de miembros. Sin brazos, torso y piernas a los que cubrir. Miró de nuevo la ropa y se dejó caer en el borde de la cama. Vestida de negro.

A Julio siempre le desagradaba que ella vistiera ese color. Le hacía desaparecer del lugar donde estuviese. El negro se fundía con el color de su pelo y borraba los rasgos de su cara. Un fantasma, le decía. Eres como un fantasma. Si tengo una mujer guapa como tú, quiero lucirla con los colores de las flores. Rosario se tapó la boca, apretando fuerte los labios con los dedos. No podía. No quería volver a verse arrastrada por el dolor. Era una viuda más. Tan normal. En su portal había cinco, bueno, ahora seis. La vida si-, la vida sig-, la vida sigue. Eso le dicen las otras, las otras cinco. Por eso se vistió de negro. Para unirse a la congregación de las hermanas dolorosas.

La nueva viuda se levantó del borde de la cama y cerró fuerte los puños. Cuanto antes terminara de vaciar los cajones y armarios de la ropa de Julio, mejor. Eso le habían dicho. Rosario esos días hacía todo lo que le decían. Antes tenía a Julio para eso.

Se acercó de nuevo a la cómoda, y empezó a sacar a toda prisa camisetas y calcetines. Casi con furia, sin importarle que cayeran desordenados dentro de una de las cajas de mudanza. Se preguntó por qué era necesario hacer esto. Ella no se mudaba. Pertenecía a ese lugar. A ese pasillo, a esa cocina, a ese aseo lleno de lociones y brochas de afeitado. Él las coleccionaba. El armario del baño estaba lleno de sus brochas. Es lo que tiene viajar tanto por el trabajo, decía Julio. Hay que traer alguna recompensa. Le contaba eso y a continuación, sacaba del maletín el pañuelo de seda que siempre compraba para ella en cada nuevo destino. El último cajón de la cómoda estaba lleno de treinta y cinco años de pañuelos y recuerdos.

Abrió el siguiente cajón con mucha fuerza, haciendo que se saliera de los topes y que casi le cayera encima de los pies. El golpe de la madera contra el suelo retumbó en el resto de la casa. Rosario salió al pasillo corriendo y diciendo:- ¡No te preocupes, no ha sido nada! Lo dijo sin más, sin pensar. A Julio los ruidos le ponían nervioso.

Dejó que el sonido de su voz se apagara junto con su sentido y se agachó para recoger toda la ropa desparramada por el suelo. Luego giró la muñeca y consultó su reloj. Quedaba menos de media hora para el funeral. Cogió a puñados las corbatas y gemelos para meterlos en otra caja de cartón.

* Enfermera vocacional y licenciada en Humanidades. En búsqueda de una vida con sentido.

Entre los colores grises y azules le llamó la atención un paquete cuadrado envuelto en papel de regalo. Lo tomó en sus manos, y lo rasgó con dedos temblorosos. El tacto de la seda llenó su palma. Era un pañuelo, otro pañuelo. El último. Lleno de peonías rosadas y malvas. Los colores de las flores. Los colores de Julio. Rosario enterró la cara en el pañuelo durante unos segundos y se acarició las mejillas en él. Cerrando los ojos, se puso en pié y anudó el pañuelo rosa y malva a su cuello, encima del uniforme negro. Tomó el bolso, y salió de casa con paso rápido en dirección a la Iglesia.

El funeral transcurrió entre los cirios altos y flores de plástico que acompañaban en esos días a los difuntos del barrio. Las cinco hermanas dolorosas se colocaron en primera fila. Este era un espectáculo que había que ingerir con glotonería. Degustando lágrimas y suspiros ajenos. Abriendo el abanico a golpe seco de muñeca y llenando el silencio con los golpes de la madera en el pecho.

Rosario se fijó en un crucifijo pequeño que habían puesto en la esquina del altar. Ni siquiera escuchó ninguna de las palabras del sacerdote. Pensó que ella era como ese Cristo. Petrificado y frío. Colgado. Mirando desde un punto en alguna parte como los otros vivían. Se movían. Sacó su pañuelo para secarse el sudor de la cara. Sentía el siseo de la primera fila. Incluso algo de aire de un abanico.

Se arrodilló para tomar la comunión. Agachó la cabeza. La fila de gente se dispuso delante del sacerdote en el pasillo central, al lado de Rosario. Todos de negro o blanco. Musitando las mismas palabras: “Amén”.

“Amén” dijo ella también. Que así sea. Una vida con armarios de baño llenos de brochas y sin Julio. Cerró los ojos muy despacio. Casi cuando había cerrado los párpados, desde la comisura del ojo, alcanzó a ver un destello rosa en medio de la fila negra. Abrió los ojos de repente, para poder ver mejor ese destello de color. Pertenecía a un pañuelo de seda. Vestía el cuello de la última señora que iba a comulgar. De colores malvas y rosas. Lleno de peonías. El pañuelo comulgaba y le daba la espalda. Rosario no podía respirar. La señora, vestida de tweed negro, se arrodilló ante el sacerdote y expuso los tacones de sus zapatos al público que golpeaba el abanico en sus pechos de acero. Tras comulgar, se levantó y giró sobre sí misma camino de los bancos. Rosario no pudo siquiera verla la cara. El cuello, ese cuello... El pañuelo de peonías estaba sujeto con un broche en forma de colibrí con ojos de esmeralda. El broche que había adornado las solapas de los trajes de su madre durante toda su vida. Gajes de mudanza, dijo Julio cuando Rosario lloró su pérdida. No podía recordar sí eso había sucedido hace diez años o veinte.

Sus manos se alzaron en búsqueda del colibrí. Pero dos de las viudas dolorosas, alertas ante cualquier gesto, saltaron a su lado. Creyéndola mareada, la sujetaron de ambos brazos y la sentaron en el banco. Rosario giró la cabeza, pero ya sólo acertó a ver la figura negra y rosa alejándose camino de la salida.

Cuando la viuda recibió la bendición que la institucionalizaba como nueva hermana dolorosa, quiso salir corriendo a su casa. Rechazó las comidas y ayudas que las otras quisieron ofrecerla. La calle desaparecía rápida en sus flancos. No había luz ni noche. Sólo colores malvas, y flores. Y ojos esmeralda.

Al volver a casa, desató su pañuelo del cuello. Lo miró despacio y luego lo arrugó dentro de su puño. Entrando en su dormitorio, sacó todos sus pañuelos de la cómoda. Los metió junto a la ropa de Julio, en las cajas de mudanza. Se desnudó, y se metió como pudo en el pequeño vestido rosa que usó para la pedida de mano, su preferido. Con el que conoció a Julio. Encendió la televisión, la radio y el aparato de música, todo a la vez. El sonido ensordecía el piso y acalló las voces de las cinco hermanas negras, que gritaban por el patio de luces pidiendo explicaciones. Intentó bailar un vals por el pasillo girando sin parar mientras se golpeaba con las paredes una y otra vez . Al caerse, se destrozó la rodilla y rompió a reír a carcajadas. Arrastrándose por el suelo, musitaba:- La vida sig-, la vida, la... *R*





Héctor Benjamín Olea Cordero*

http://benjaminoleac.blogspot.com.es

Breve explicación del uso y surgimiento del calificativo "católico"

La palabra «católico» viene de la palabra griega «katholikós», que significa «universal». El primer testimonio en la literatura cristiana del uso de la palabra «católico», se encuentra en la carta que le dirigió Ignacio de Antioquía a la iglesia de Esmirna a finales del siglo I de la era común. En dicha carta, Ignacio de Antioquía usa la expresión «katholiké ekklesía».

Respecto a la interpretación de dicha frase, el teólogo e historiador Ramón Trevijano afirma: "Ha sido interpretada en sentido espacial, como "universal", por la contraposición que traza el texto entre la iglesia del obispo (la particular) y la iglesia de Cristo (la universal)" (Trevijano, Ramón. (2004). Patrología. España: Biblioteca de Autores Cristianos, página 40).

Esta distinción se comprende cuando se conoce el valor que Ignacio de Antioquía le concede al obispo. Ignacio relativiza los sacramentos al afirmar que estos no se pueden llevar acabo sin la presencia del obispo. Tanto valor le concedía al obispo que pensaba que, como sostiene el historiador protestante César Vidal Manzanares, estar en comunión con el obispo equivalía a verse salvo del error y de la herejía («Diccionario de Patrística», editorial Verbo Divino, España, 1999).

Algo que ha sido y es objeto de debates entre los especialistas en la historia de la iglesia y el cristianismo es si Ignacio de Antioquía llegó a plantear o sugerir el primado de la iglesia de Roma. En primer lugar, consideremos la opinión del historiador católico Domingo Ramos Lissón: "Una ignificación especial tiene para él la Iglesia de Roma por ser "la que preside en la caridad", expresión que encierra reminiscencias joánicas de la colación del primado a Pedro, y que sin duda, está connotando el reconocimiento del primado de la Iglesia de Roma" (Ramos Lissón, Domingo. (2005). Patrología. España: Eunsa, página 73).

Ahora consideremos la opinión de un historiador protestante, a saber, César Vidal Manzanares: "Parece evidente que dentro de la comunión de las Iglesias, la de Roma tiene para Ignacio un valor especial, pero es discutible –como sostiene Quasten- que en sus escritos esté ya presente la idea de primado, y así lo han apuntado entre otros, A. von Harnack, J. Thiele y A. Erhard" (Vidal Manzanares, César. (1999). Diccionario de Patrística. España: Verbo Divino, página 120).

Finalmente, quiero concluir esta sección con las siguientes palabras:

"La palabra "catolicismo" se remonta históricamente a la época de la confesionalización. Algunos autores de la Reforma de los Países Bajos designaron con la palabra "catolicismo" a los antiguos creyentes que habían permanecido fieles al papado, aunque este uso del lenguaje sólo fue asumido por los católicos de forma lenta y vacilante. Sólo cuando la Ilustración reunió a todas las Iglesias y doctrinas de la Reforma bajo el término abstracto de "protestantismo", la expresión más antigua "catolicismo" adquirió mayor difusión como concepto correlativo y opuesto" (Kasper, Walter, director. (2005). Diccionario enciclopédico de historia de la iglesia (dos tomos). España: Herder.). *R*

* Biblista y teólogo protestante. Profesor universitario de hebreo, griego, estudios bíblicos y teológicos. También es el presidente y fundador del Instituto Dominicano de Ciencias Bíblicas IDCB, Inc. El Profesor Olea Cordero fue miembro del equipo de estudiosos de las lenguas bíblicas que trabajó en la versión de la Biblia llamada La Nueva Traducción Viviente.



DICCIONARIO BÍBLICO CRÍTICO



Renato Lings*

LA SOSTENEDORA

En el contexto del Génesis, es importante señalar que la tradición eclesiástica viene interpretando mal un término hebreo muy significativo. En Gn 2,18 se introduce *hezer,* cuyo significado básico es "ayuda", "auxilio" y "socorro". Aplicado a personas, no se utiliza en el sentido de "ayudante" o "auxiliar" sino que su traducción más exacta sería "sostenedor", "protector", "defensor" o incluso "libertador". Mediante este vocablo, el narrador de Gn 2 explica la característica fundamental de la compañera que va a tener el ser humano (*adam*) recién creado. Lamentablemente, en 2,18 numerosas versiones castellanas se limitan a proponer "ayuda", mientras que unas pocas sugieren "auxiliar". De alguna manera, y por varias razones, todas las traducciones se quedan cortas.

En primer lugar, el plan del Creador es hacer algo más que proporcionarle al *adam* algún asistente que le ayude a realizar las tareas diarias de la vida. En esta situación no se trata de resolver problemas prácticos o cotidianos sino de llenar un importante vacío existencial. En segundo lugar, téngase en cuenta que el texto hebreo no sugiere que un *hezer* ocupe un espacio humilde sino todo lo contrario. Tanto es así que, en determinados contextos bíblicos, el vocablo se refiere a YHVH, Dios omnipotente de Israel. Por ejemplo, en el Éxodo 18,4 Moisés nombra a un hijo suyo *Elihezer*, palabra compuesta por *Elí*, "Mi Dios", y *hezer*, "protector". Algunas versiones se contentan con transcribir el nombre fonéticamente en la forma de Eliezer, privando al lector de datos sugerentes, mientras que otras ponen a pie de página una nota que explica el significado como "Mi Dios es ayuda". No obstante, insistamos que *hezer* implica no sólo benevolencia y asistencia sino también intervención activa.

Asimismo, en el Deuteronomio 33,7 es Moisés quien habla a YHVH pidiéndole que actúe, según las versiones, como "ayuda" o "auxilio" de la tribu de Judá. Unos pocos traductores proponen "protector", reflejo más logrado de *hezer*. También en este caso nos parece adecuado enfatizar la posición de la deidad en calidad de sostenedor, protector y defensor del pueblo israelita. En resumen, según Gn 2, la presencia del nuevo *hezer* en la vida del *adam* resuelve el grave problema de la soledad, aportando al mismo tiempo un notable elemento de vigor y de fuerza. Aplicado a la mujer, el vocablo *hezer* recalca y reafirma que ella está hecha a imagen de Dios tanto como el hombre. Al igual que la deidad, ella sabrá sostener, proteger y defender a su compañero. *R*

*Doctor en teología, traductor, intérprete, profesor y escritor. Fue profesor en la Universidad Bíblica Latinoamericana (Costa Rica) e investigador en la Queen's Foundation for Ecumenical Theological Education (Reino Unido). Es miembro de varias asociaciones internacionales dedicadas a la investigación académica de la Biblia.

MÁS MISERICORDIA



Los misericordiosos son los que abren su corazón, o sus entrañas, ante el sufrimiento de sus semejantes y procuran ayudarles a disminuir sus males.

PROTESTANTE DIGITAL

Antonio Cruz Suárez*

"Bienaventurados los misericordiosos, porque ellos recibirán misericordia" (Mt 5:7)

En la lengua hebrea hay una misma palabra para referirse a la misericordia y a las entrañas de una persona. Ambos conceptos vienen de rehem, que significa el útero materno. Ser misericordioso, para la mentalidad judía, equivale a que a uno se le conmuevan las entrañas ante una necesidad o problema del prójimo. Sin embargo, en español, esta palabra deriva de dos términos latinos que son: corazón y miserias. Tener misericordia significa literalmente poseer un corazón atento a las miserias o preocupado por las desgracias de los demás. Se trata de una sensibilidad interior que se traduce en un actuar a favor de quienes lo necesitan. Por tanto, los misericordiosos son los que abren su corazón, o sus entrañas, ante el sufrimiento de sus semejantes y procuran ayudarles a disminuir sus males.

Existe un buen ejemplo de lo que es la misericordia en el capítulo 25 de Mateo. Cuando el Maestro explica a sus discípulos el juicio de las naciones y todo lo que ocurrirá al final de los tiempos con la llegada del Hijo del Hombre en su gloria, les dice: Porque tuve hambre, y me disteis de comer; tuve sed, y me disteis de beber; fui forastero, y me recogisteis; estuve desnudo, y me cubristeis; enfermo, y me visitasteis; en la cárcel, y vinisteis a mí (Mt 25:35-36). Todos estos comportamientos a que se refiere el Señor Jesús son obras de misericordia aunque dicha palabra no figure aquí, ya que se trata de las seis obras típicas de misericordia que procuraban cumplir los judíos piadosos. Es misericordioso quien da de comer al hambriento o de beber al sediento, quien acoge y hospeda al forastero, quien regala ropas al que no las posee, quien visita a los enfermos o a los encarcelados con el deseo de consolarles y animarles.

Además de éstos, el evangelio nos provee también de otro ejemplo notable de misericordia. Se trata del perdón. La capacidad para perdonar las deudas o las ofensas de nuestros semejantes es la obra de misericordia por excelencia. Jesús dedicó precisamente una parábola, la de los dos deudores, para tratar este asunto. Mateo cuenta cómo un buen día Pedro se acercó al Señor y le preguntó: Señor, ¿cuántas veces perdonaré a mi hermano que peque contra mí? ¿Hasta siete? (Mt 18:21). Es posible que aquel día el apóstol se sintiera generoso y pensara en el número de la perfección como en una buena cifra que pudiera llegar a ser incluso exagerada para el asunto del perdón. Sin embargo, lo cierto es que las matemáticas de Jesucristo nunca fueron igual que las nuestras. Sus operaciones no suelen dar los

*Dr. en Biología, Dr. en Teología, Profesor y Escritor. Entre sus principales obras: *"La ciencia, ¿encuentra a Dios?"; "Sociología: una desmitificación"; "Bioética cristiana: una propuesta para el tercer milenio"; "Parábolas de Jesús en el mundo postmoderno"; "El cristiano en la aldea global"; "Darwin no mató a Dios", "Postmodernidad", "Nuevo ateísmo".*

mismos resultados que las de los hombres. La solución que Jesús le da, setenta veces siete, no consiste en una cifra. No multiplican el producto de 490 sino que producen una sola palabra: "siempre". Es como si le hubiera dicho: "Tú perdona siempre y no te preocupes por llevar la contabilidad exacta de las veces que te han ofendido y de las ocasiones en que has tenido que perdonar. Perdona siempre a todo el que te injurie porque en el reino de Dios el perdón no tiene límites".

Se trata de la parábola que menciona la mayor cantidad de dinero de todas. Diez mil talentos, era una suma astronómicamente fabulosa. El valor del talento cambió con el tiempo pero si se toma como base el cálculo que hizo Josefo, resulta que un talento equivalía a diez mil denarios. Por lo tanto diez mil talentos serían cien millones de denarios, es decir suficiente como para comprar 200 toneladas de plata. Si se tiene en cuenta que el jornal habitual de un obrero era de un denario al día se puede tener una idea de la magnitud de tal cifra. ¿Qué hombre podía haber acumulado una deuda semejante? Se ha sugerido que podría tratarse de un sátrapa, el gobernador de alguna provincia que debía los impuestos de toda su jurisdicción.

En el Egipto de Ptolomeo, por ejemplo, los funcionarios de hacienda eran personalmente responsables de todos los ingresos de su territorio. Pero, de cualquier forma, esta cantidad sobrepasaba, con mucho, lo corriente incluso para los impuestos de toda una provincia. La asignación que recibía Herodes el Grande, en su calidad de rey, no llegaba a los mil talentos anuales mientras que el siervo de la parábola debía diez veces más. Lo que, probablemente, pretendía el Señor Jesús al inventarse estas extraordinarias cantidades era poner de manifiesto el tremendo contraste que había entre las deudas de los dos siervos. La idea era marcar con fuerza la diferencia entre diez mil talentos y sólo cien denarios; o lo que es lo mismo, entre doscientas toneladas de plata y, tan sólo, medio kilo. Se trata de la parábola más exagerada, más hiperbólica y contrastada de todos los evangelios.

Una narración con un argumento tan fuera de lo común debía referirse seguramente a un tema muy especial. ¿Cómo sería posible pagar una deuda semejante? ¿Cómo puede ser que el rey se creyera esta promesa? La parábola afirma que lo hizo, que fue movido a misericordia y le perdonó las consecuencias de la deuda y la misma deuda. Le indultó el castigo consistente en venderlo como esclavo a él y a toda su familia, condonándole a la vez los diez mil talentos. Fue, nunca mejor dicho, un auténtico regalo caído del cielo. Puede parecer exagerado pero así de grandiosa es también la misericordia de Dios, así es el increíble perdón que el Creador del universo otorga a los que recurren a él con sinceridad.

Sin embargo, pronto se cambia de escenario. Podríamos titular esta segunda parte como: "la ley del embudo" o "ancho para mí, estrecho para ti". Ahora el acreedor es el perdonado y el deudor un compañero suyo, un administrador, otro siervo del rey que le debe a él una pequeña cantidad de dinero. Lo que ocurre es exactamente lo que nadie se espera. Lo lógico sería que el que acaba de ser perdonado supiera también ser generoso y perdonar. Pero no, sino que lanzándose sobre el cuello de su colega, con gran violencia, lo ahogaba diciéndole: ¡Págame lo que me debes! ¡Devuélveme los cien denarios! No es capaz de dar al otro una milésima parte de lo que le han dado a él. No sólo no le perdona la pequeña deuda, sino que lo injuria mediante su reclusión en prisión y no lo vende como esclavo porque no puede, porque la deuda no sobrepasaba el precio de la venta.

La cuestión importante no es saber por qué hay que perdonar sino qué es el perdón. La actitud del primer deudor demuestra que no había entendido lo que era el perdón. Consigue la solución para su problema. Se salva él, se salva su familia, se le perdona la deuda y con eso ya tiene bastante. Ahora ya puede hacer lo que le dé la gana, incluso vengarse del susto con uno de sus colegas. Pero con esta actitud demuestra que no ha entrado en el ámbito de la misericordia y el perdón. No ha sabido aceptar el amor que el Señor le ha ofrecido. El perdón no ha calado en su

alma. El don de Dios le ha resbalado por encima y ha pasado de largo. El Señor le había perdonado pero él no supo asumir realmente ese perdón, por eso, un poco después es incapaz de perdonar. Ha permanecido ciego y sordo al regalo que se le hacía, de ahí que se muestre también sordo y ciego a la súplica de su compañero. Esto nos enseña que todo aquello que recibimos de Dios pero que, en realidad, no acogemos y no nos compromete no puede llegar nunca a los demás. Si no somos conscientes de las bendiciones que Dios nos está concediendo, viviremos favoreciéndonos instintivamente de ellas, pero en nada beneficiarán a nuestros hermanos porque no sabremos derramarlas sobre ellos.

¿Por qué se da tanta importancia al perdón? Porque el perdón fraterno es el cimiento indispensable de la comunidad mesiánica, del reino de Dios, de la iglesia de Jesucristo. El perdón al hermano es fundamental, es necesario y es urgente dentro de la Iglesia. Negar ese perdón es algo muy grave desde la óptica de Jesucristo ya que pone en peligro la existencia de la esposa del Señor, la continuidad de la propia Iglesia. Los huecos de rencor en el seno de la comunidad cristiana son como la carcoma que debilita y empobrece toda la estructura del edificio eclesial. De ahí que el Señor Jesús diera tanta importancia al perdón, al amor y a la fraternidad.

La oración del Padrenuestro nos ayuda a completar esta parábola: Porque si perdonáis a los hombres sus ofensas, os perdonará también a vosotros vuestro Padre celestial; más si no perdonáis a los hombres sus ofensas, tampoco vuestro Padre os perdonará vuestras ofensas (Mt 6, 14-15). Si nosotros no somos capaces de perdonar, si rompemos unilateralmente la única cláusula, el único compromiso con el Señor, entonces el perdón que él nos podría conceder queda automáticamente roto. Somos nosotros los que limitamos de manera consciente el perdón de Dios, que es de por sí ilimitado, cuando le ponemos límite a nuestro perdón. No perdonar al hermano es apartarse de Dios, es autoexcluirse de su reino. El que se niega a perdonar a su hermano, ¿cómo puede pretender que Dios lo perdone a él?

El perdón no puede ser una especie de acto heroico, excepcional, aislado, que sucede pocas veces, sino una característica constante en la vida del creyente. Hay que pasarse la vida perdonando. Siempre y a todos. Sin embargo, hoy parece como si algunos cristianos hubieran logrado compaginar el rencor, la memoria prolongada de los daños sufridos, con su fe y con su práctica religiosa. En el fondo se trata de buenos cristianos pero capaces de odiar. Asisten a los cultos pero se niegan a perdonar. Educan cristianamente a sus hijos, se preocupan por que acudan a la escuela dominical, pero ellos hace años que no se hablan con su hermano. Van a la iglesia pero no se saludan. Participan de la misma reunión pero se ignoran. ¿Cómo puede Dios perdonarnos las ofensas, si nosotros no sabemos perdonar?

El que perdona no es un héroe, es simplemente un cristiano. El poner la otra mejilla no es el gesto de un loco, sino de un seguidor de Jesucristo. La Iglesia está llamada a ser testimonio vivo del perdón que Dios ofrece a toda la humanidad. Testimonio de la reconciliación en un mundo donde los conflictos han adquirido carta de normalidad y donde las divisiones y desavenencias son el pan de cada día. El perdón forma parte de la esencia del Evangelio porque es su elemento constitutivo, es la semilla del reino. La misericordia constituye para el evangelista Mateo el centro de la predicación de Jesús. Conviene tener en cuenta que la principal razón para el perdón no es humana sino divina: Dios quiere que cada uno perdone de todo corazón a su hermano. El perdón que concedemos a los demás se deriva del perdón que hemos recibido de Dios. No es verdad lo que se dice frecuentemente de que perdonar es humanamente imposible ya que supera las posibilidades del hombre. Quien ha experimentado verdaderamente la gracia y el perdón de Dios en su vida debe ser capaz también de perdonar a quienes le han injuriado o tratado mal. No cabe duda de que puede hacerlo, pues la misericordia humana fluye de la misericordia de Dios. *R*

¿ QUÉ SIGNIFICA LA ORACIÓN?

John Shelby Spong*

http://protestantsdanslaville.org

Traducción: Julian Mellado

¿Qué significa la oración? ¿A quién le rezamos? ¿Cómo actúa la oración? Este es el tipo de preguntas que suelen hacer sobre la oración. Sin embargo, cuando las preguntas son formuladas con estas palabras, las mismas preguntas definen la oración con conceptos tradicionales. La suposición que late debajo de estas preguntas es que la oración consiste en peticiones e intercesiones dirigidas a la deidad, externa a este mundo, y que la deidad puede intervenir y ayudar al que reza en una crisis personal o en una crisis en la vida de su grupo social.

Como tal, la oración es un descendiente directo del comportamiento de los primeros ancestros autoconscientes de nuestra humanidad. Traumatizados por un sentimiento de impotancia y desesperanza, esos antepasados enfrentaban su ansiedad postulando la existencia de un protector más poderoso que las fuerzas que los amenazaban. Por eso la oración ha sido tradicionalmente un intento de buscar ayuda de ese protector o de formar una alianza con ese ser sobrenatural. Hemos aupuesto que este ser sobrenatural es capaz de hacer más por nosotros, de lo que podemos hacer por nosotros mismos. La oración, por lo tanto, perpetúa la ilusión principal del teismo, es decir, que no estamos solos, que hay un poder personal en algún lugar, que es mayor que la capacidad limitada de la humanidad, y que este poder personal puede afrontar con eficacia todas las cuestiones que sobrepasan la capacidad que tienen los seres humanos para resolverlas. La plegaria ha sido y sigue siendo, el primer intento de ejercer control en esos momentos de la vida en los que nos sentimos fuera de control, ineficaces, débiles y víctimas.

El concepto tradicional y la definición de la oración, entonces, no son nada más que un intento de controlar el impacto experimentado por el trauma de la conciencia de sí mismo o de la amenaza del no-ser. Así, la oración - por favor reconozcámoslo- es el modo en que el ser humano juega la baraja triunfante del teismo. Sin embargo, cuando esa carta deja de funcionar, el orante tiene que descubrir una forma de vivir con la pérdida del protector y, por lo tanto, con la insuficiencia del teismo.

Así mientras el teismo muere, la comprensión humana de la conducta de Dios comienza a expresarse con explicaciones cada vez más complicadas.

El Dios teista tiene que ser protegido de la irracionalidad que parece rodear a la deidad. Este Dios se tiene que mostrar en control, no importa que la evidencia sugiera lo contrario. Tenemos que descubrir algún propósito divino o bienintencionado que sirva para explicar la irracionalidad de la vida o el sufrimiento que parece inmerecido y tan impactante. Pero esas explicaciones ya no son suficientes, porque el teismo ha muerto.

(...) A continuación, trato de encontrar alguna experiencia dentro de mi vida que sea similar a lo que condujo, a nuestro antepasados en la fe, a la actividad llamada oración. Descubro en mi interior, el deseo espiritual, un anhelo interior, de ser más profundamente la persona que soy, y así ser más capaz de entregarme a los otros. A veces este deseo dentro de mí es todo menos abrumador. Creo que es sólo una búsqueda interior de ser que, a mi entender, es idéntico al deseo de Dios. Es esa inquietud de la que habla San Agustín, que queda sin resolver hasta que descansemos en Dios. Ésta es una descripción del deseo, la realidad que me exige crear un nuevo lenguaje para la oración. *R*

* J. S. Spong (1931) fue obispo de la Diócesis episcopaliana de Newark (New Jersey) durante 24 años (1976-2000). Después, ha seguido activo como columnista, conferenciante y escritor.

LO QUE CREO SOBRE LA ORACIÓN



(Traducción de Carlos Allemand)

Jerald Stinson*

Lectura bíblica: 1ª Tesalonicenses 5:14-17

Esta serie de predicaciones me han ofrecido la oportunidad de examinar y reflexionar sobre mi propia fe – y comparto estas reflexiones con ustedes, no para decirles lo que debieran creer, sino más bien para desafiarlos a que examinen sus propias convicciones religiosas.

Hace once años, prediqué un sermón aquí acerca de lo que la oración significaba para mi. Luego en una serie de varias predicaciones hace cinco años, compartí una nueva y muy diferente comprensión de la oración –una que respondía a mi creencia en un Dios más allá del teísmo. La plática de hoy repetirá algo de lo que dije en esa serie en 200 – porque mi comprensión de la oración no ha cambiado desde entonces.

Escuchen lo que Pablo escribió a esa primitiva comunidad cristiana en Tesalónica:

> "Os rogamos, hermanos, que amonestéis a los ociosos, que alentéis a los de poco ánimo, que sostengáis a los débiles, que seáis pacientes para con todos. Mirad que ninguno pague a otro mal por mal, antes seguid siempre lo bueno unos para con otros y para con todos. Estad siempre gozosos. Orad sin cesar."

¡Orad sin cesar!

En los oscuros días de la esclavitud norteamericana, el creador del primer himno que hemos entonado sintió una verdadera necesidad de la oración. Ésta no era algo para los demás –predicadores, diáconos, vecinos o extranjeros. El canto decía: "It's me, I stand in need of prayer" (Soy yo, necesito la oración).

Los esclavos experimentaban la falta de libertad, poco gozo y escasamente ninguna esperanza. Cualquier esperanza de un día mejor llegaba confiando que Dios, un ser supernatural todopoderoso, podría cambiar las cosas, podría intervenir en la experiencia humana y ayuda a quienes estaban en cautiverio.

Y la oración era la relación con ese Dios. En ella los esclavos hablaban directamente con el creador de la vida. Tal vez si Dios escuchaba suficientemente sus oraciones, las respondería y el sufrimiento acabaría.

La creencia en el poder de la oración permanece en el corazón de las tres religiones descendientes de Abraham. La gran mayoría de los cristianos, judíos y musulmanes ven a Dios como un ser supernatural – una entidad todopoderosa, omnisciente, "allá afuera" en algún lugar. Y ya sea que las ora-

*Jerald Stinson ha sido ministro de la Iglesia de Cristo Unida durante cuarenta y dos años. Se retiró del ministerio parroquial a finales de 2012 después de servir durante doce años como el Ministro Principal de la Primera Iglesia Congregacional de Long Beach (California - EE.UU.)

ciones se dirijan a Adonai, Alá o pronunciada en el nombre de Cristo, son vistas como canales de comunicación hacia y desde Dios – o para muchos cristianos, hacia Jesús como parte de un trino Dios.

Cuando se acerca un huracán, cuando la sequía se esparce a través del continente, cuando las naciones están en guerra, la gente cae sobre sus rodillas pidiéndole a Dios que intervenga, que suspenda las leyes de la naturaleza o realice un milagro. Cuando un niño se enferma, cuando un trabajo está en riesgo, cuando un diagnóstico no es bueno, la oración parece ser la mejor o única fuente de esperanza.

¿Si oro por la sanidad de un ser querido y esa persona no mejora, quiere decir eso de que Dios no me escuchó, o no quiere que viva la persona por quien oraba? ¿O si la persona por quien yo intercedía mejoró, pero no así el enfermo en la cama a su lado, quiere eso decir que Dios me prefería a mi?

¿Si oro por un niño herido en un accidente automovilístico y se recupera milagrosamente, fue Dios que hizo eso? ¿Y si Dios le ayudó al niño a recuperarse, por qué no impidió antes el accidente? Nos envía Dios tragedias para ponernos a prueba y luego demandar nuestras oraciones en respuesta a esa tragedia? ¿Podría Dios haber detenido el Holocausto? Si es así ¿porqué no lo hizo?

¿Acaso Dios juega con los números: teniendo mayor cuidado por una celebridad en favor de quien millones oran, que por alguien en una chabola por quien nadie ora? ¿Si oro por la sanidad de un ser querido y esa persona no mejora, quiere decir eso de que Dios no me escuchó, o no quiere que viva la persona por quien oraba? ¿O si la persona por quien yo intercedía mejoró, pero no así el enfermo en la cama a su lado, quiere eso decir que Dios me prefería a mi?

Nuestro segundo himno hoy captaba muy bien esto: "Debo decirle a Jesús todas mis pruebas . . . en mi aflicción Jesús me ayudará . . . Debo contarle a Jesús todos mis problemas . . . Si tan sólo se lo pido, mi Salvador responderá: todas mis dificultades pronto terminarán."

Pero si, a pesar de la oración, un huracán llega a la tierra y esparce devastación, un avión de pasajeros cae de los cielos, un ser querido muere en una cirugía, algunos de quienes oran tienen una lucha:
¿Acaso Dios juega con los números: teniendo mayor cuidado por una celebridad en favor de quien millones oran, que por alguien en una chabola por quien nadie ora?

Esas palabras de Pablo – "Orad sin cesar." Al crecer yo creía que orar constantemente era esencial en el cristianismo.

Pero mi mente siempre ha estado llena de preguntas y dudas acerca de la oración. La psiquiatra Ann Ulanov escribió: "Muchos de nosotros sentimos que si hemos estado orando durante largo tiempo, debiéramos haber progresado a través de ciertas etapas. Debiera haber habido alguna gran iluminación." Bueno, esto no me ha sucedido a mi.

Encuentro consuelo en el hecho de que el obispo Jack Spong de la iglesia episcopal admite que se ha enfrentado con la misma lucha. Ha asistido a retiros de oración, cursos de oración, ha establecido un rincón de oración en su casa, leyó todos los manuales sobre el tema – todo sin ningún éxito. Spong dijo: “Mi ambición era ser alguien que vivía en una significativa consciencia de lo divino experimentando la paz que viene de la comunión con Dios.” Pero no encontró esa paz.

Como lo indiqué en la predicación sobre Dios en esta serie, la idea de un Dios teísta supernatural siempre me ha resultado problemática, así que obviamente la oración dirigida a esa clase de Dios también ha sido un problema.

Muchos de ustedes probablemente creen en Dios como un ser supernatural. Esa es la comprensión cristiana normativa. Una encuesta de la revista “Time” dice que el 77% de los estadounidenses creen que Dios interviene directamente para curar a la gente de las enfermedades. Un par de líneas en uno de nuestros informes del Comité de planificación de la transición hablaba del deseo de esta iglesia de que el próximo pastor principal de la misma “nos ayude a sentirnos cómodos sobre Dios y hacer de la oración una parte más a gusto con la iglesia.” Creo que esto probablemente significaba afirmar un punto de vista más tradicional tanto sobre Dios como sobre la oración. Y si es allí donde vuestro viaje de fe os sitúa, manteneos en ello. Yo no puedo, pero podría estar totalmente errado.

En los años 1960 y siguientes, quedé fascinado con el Jesús humano como alguien cuya vida y enseñanzas nos muestra cómo podemos vivir con sentido. También conservé mi esperanza de la iglesia como una comunidad solidaria. Pero abandoné a Dios.

Al entrar en el ministerio cristiano, comencé nuevamente a hablar de Dios, pero no estaba cómodo con ello. Luego, tal vez hace unas dos décadas, al encontrarme paulatinamente más involucrado con el *Jesus Seminar* (Seminario sobre Jesús) en el Instituto Westar, llegué a un punto donde abandoné mi creencia en un Dios personal. Comencé entonces a usar la palabra “Dios” en nuevas formas que podía realmente afirmar.

Comencé a pensar en Dios según lo hizo el teólogo Paul Tillich, como el Fundamento de Todo Ser (the Ground of All Being). Dios no era personal, pero era la fuerza de vida o espíritu de amor subyacente toda la vida. Dios era la esencia del Ser mismo. Para mí Dios no estaba “allí afuera” en algún lugar sino más bien en el centro o meollo de todo lo que existe. Dios era el espíritu o la presencia eterna de amor conectado a todas las cosas vivientes.

Pero entonces hace tres o cuatros años, me encontré utilizando la palabra “Dios” todavía en una nueva forma – tal vez mucho más radical. En lugar de tratar de señalar una realidad objetiva de Dios, El se convirtió para mí en una metáfora, una palabra-símbolo para los valores más importantes y permanentes – valores que se encuentran en las enseñanzas y el ejemplo del Jesús humano.

¿Pero cómo se ora a un Fundamento de Todo Ser o a una Fuerza de Vida, menos aún a una metáfora?

Bien, el obispo Spong se enfrenta al mismo dilema. El ve a Dios como el Fundamento de Todo Ser que es como yo solía verlo. Spong no ha hecho ese cambio radical de ver a Dios sólo como una metáfora. Sin embargo ha luchado para definir lo que la oración significa en relación a Dios más allá del teísmo. Mucho del resto de esta predica-

ción surge del libro de Spong en el 2001: *A New Christianity for a New World - "Un Cristianismo Nuevo para un Mundo Nuevo*"[1]

Escribió: "En la fase más tradicional y teísta de mi vida, desarrollé el hábito de utilizar las primeras dos horas del día en oración y estudio. Al moverme más allá del teísmo a una comprensión post-teística de Dios, descubrí que mi compromiso de iniciar mi día con este espacio de dos horas no cambió, pero mi comprensión de lo que estaba haciendo se transformó dramáticamente"

Continúa diciendo: "El cambio principal vino en lo que pensaba era la oración como parte de mi día. Cesó de ser identificada con esas dos primeras horas y se transformó en abarcar el equilibrio de todo mi día."

Dijo: "Mis acciones, mi compromiso con la gente, el encarar situaciones concretas – esto se convirtió para mi en el verdadero tiempo de oración. Ésta llegó a ser identificada con mi vivir, mi amar, mi ser, mi encuentro, mi confrontación, mis luchas a favor de la justicia, mi deseo de ser un agente de transformación. Eso fue donde me encontré y comunicaba con Dios. Él ya no se encontraba más en lugares de retiro; Dios estaba en medio de una vida ocupada, a veces preocupada. Dios no se encontraba en las rocas sólidas sino en las rápidas corrientes."

Cuando entonemos nuestro último himno hoy, hallaremos algo de esta teología. El himno habla de la oración en el lugar de trabajo, en el hogar, en el mercado, en los mundos de la ciencia y el arte.
Spong siguió: "Si la oración es el acción de comprometerse con Dios y si Él es la fuente de la vida, entonces mi tiempo de oración se convirtió en mi tiempo involucrado con la vida. El modelo de la oración creada por un teísmo que localiza a Dios fuera de la vida, concepto que sugería que uno debe retirarse de la vida para orar o para ser santo, se puso de cabeza abajo.

Ahora aquí está la definición que Spong da de la oración, que ahora la acepto para mi. Usando sus palabras, es así como comprendo la oración: La oración es la forma en que vivo, amo, lucho y me atrevo a ser.

Siendo que yo veo a Dios como una metáfora de los valores más importantes y permanentes de la vida, la oración es la manera como trato de vivir según esos valores. Es el camino que busco para darle sentido a mi vida aquí y ahora, viviendo, amando, luchando y osando ser.

Ahora bien: Spong hace una clara diferenciación entre la oración y la preparación para la oración. Él dice que "la preparación para la oración es el tiempo que tengo en mi oficina cada mañana recordando lo que soy, donde está Dios y donde lo puedo encontrar." Veis, el todavía goza de este tiempo de silencio cada día, pero lo ve como una preparación a la oración, no la oración misma.

Dorothee Sölle, una teóloga alemana de la liberación por quien tengo un gran respeto, escribió cierta vez: "Orar es una intensiva preparación para la vida." Estoy totalmente en desacuerdo. Creo que orar es vivir la vida, no prepararse para ella!

Joe Driskill, que enseña espiritualidad en el Berkeley's Graduate Theological Union, en una ocasión dijo que: "La espiritualidad concierne las experiencias de fe vividas. Es una cuestión de experiencias obtenidas en la comunidad que comparte la fe, en prácticas que sostienen la fe y en la vida moral que encarna la fe."

Esa definición de espiritualidad está lado a lado con la definición que Spong da de la oración como la forma en que vivo, amo lucho y me atrevo a ser.

El teólogo de la liberación sud africana John de Gruchy escribió: "La vida cristiana, si bien intensamente personal, es siempre comunitaria . . . La privatización de la piedad mina la vida cristiana." El sostiene que la oración no es un acto privado realizado en aislamiento, sino más bien lo que hacemos cuando vivimos nuestras vidas en comunidad.

Las aulas y patios de la iglesia están llenos de oración cada día de nuestro Campamento diurno de verano, que continua a traer esperanza, justicia y sabiduría a los jóvenes del vecindario a nuestro alrededor. La persona que fielmente conduce a uno de nuestros miembros a cada una de sus visitas al médico está orando a través de esa acción. La gente recaudando apoyo para la propuesta de un salario digno en las próximas elecciones están orando al buscar ser de ayuda a los trabajadores pobres.

"En nuestra era, el camino a la santidad pasa a través del mundo de la acción."

Cito nuevamente al obispo Spong. El se ve a si mismo como "un portador de Dios," testificando de Dios la Fuerza de Vida. Y yo diría un "portador de Dios" podría también testificar de ese Dios como metáfora de los valores más importantes y permanentes de la vida. Spong se ve a si mismo como un "portador de Dios" mediante la vida y las acciones de cada día.

Spong decía: "Mi tiempo privado me equipa para hacer la tarea (portador de Dios] de manera más completa, adecuada y plena. Se que soy transformado, abierto, sensitivo y fortalecido por el hecho de apartar este tiempo de preparación cada día. Pero yo no considero eso como tiempo de oración. [Es preparación.] La oración para mi" dice él, "es vivir. El tiempo de preparación es un espacio para descubrir quien soy y quien es Dios en mi interior, de forma que yo pueda vivir mi vida exteriormente a partir de ese conocimiento."

El obispo Spong dijo: "Cuando [los religiosos que me critican] sugieren que yo he dejado de orar, lo que están sugiriendo es que no comprendo y practico la oración como ellos lo hacen. No espero más que una deidad teísta trabaje para mí, pero sí espero ocupar mis días trabajando para la expansión de la vida, para la plenitud del amor, para la mejora del ser."

Dietrich Bonhoeffer, un ministro Luterano ejecutado por los Nazis en Alemania, dijo en relación con el Holocausto: "Sólo quienes lloran por los judíos tienen el derecho de entonar el canto gregoriano." El vió a la espiritualidad relacionada con el activismo que buscaba justicia. Oramos con nuestras manos, nuestros pies, con nuestras vidas.

Dag Hammarskjold, que sirvió como Secretario General de las Naciones Unidas, dijo:

Así que la preparación para la oración es lo que tradicionalmente hemos llamado la oración misma.

Yo me preparo para la oración al sentarme en silencio y me dedico a la confesión, pen-

sando en las formas en que he fallado en vivir esos valores permanentes más importantes. Luego la verdadera oración llega cuando esta reflección me lleva a nuevas formas de vida.

Me preparo para la oración al reflexionar silenciosamente en aquello por lo que puedo estar agradecido. Y esa reflexión, impregnada en gratitud, me conduce a la acción que vivo de forma diferente, reconociendo mi dependencia de otros y mi gratitud hacia ellos.

Me preparo para la oración al visualizar en mi mente aquellos que yo se que están luchando – que están enfermos, ansiosos, asustados o en alguno de los profundos valles de la vida – y tal vez de alguna forma más allá de mi conocimiento, mis pensamientos centrados en esas personas que me importan conecta de alguna forma con ellos. Pero esos pensamientos y esa meditación son todavía preparación, y la verdadera oración llega cuando esa preparación me inspira a hacer algo – visitar a la persona necesitada, unirme en un esfuerzo por la justicia para ayudar a otros, cualquier acción dirigida a todos aquellos que he tenido en cuenta en mi reflexión; en mi preparación para la oración.

El obispo Spong dijo: “Cuando [los religiosos que me critican] sugieren que yo he dejado de orar, lo que están sugiriendo es que no comprendo y practico la oración como ellos lo hacen. No espero más que una deidad teísta trabaje para mí, pero si espero ocupar mis días trabajando para la expansión de la vida, para la plenitud del amor, para la mejora del ser.”

Continúa diciendo: “Eso es, espero hacer la obra de Dios – un Dios que creo que es real. - Ya no defino mas a Dios como una persona sobrenatural. Sin embargo creo que yo experimento este Dios cuando soy agente de vida, amor y de ser hacia otro. Porque el Dios que veo en Jesús de Nazaret, está revelado en la persona de cada uno. Este Dios está presente en el amor de cada uno. Este Dios se encuentra en el ser de cada uno.”

“Este Dios me llama constantemente a ser una encarnación del ese Dios de amor. Hago eso trabajando para mejorar la humanidad de cada persona, para liberar la vida presente en cada persona, para aumentar el amor disponible a cada persona, y para celebrar el ser de cada persona. Son en esas acciones que discierno la presencia de las huellas divinas y se que Dios ha estado en este lugar antes que yo y a veces a causa de mi.”

Como las predicaciones en esta serie lo han dejado claro, mi comprensión de la autoridad de la biblia, de Dios como una metáfora, de Jesús como un maestro humano, todas se alejan radicalmente de la ortodoxia cristiana tradicional. Pero finalmente estas nociones son liberadoras para mi porque de otra manera mi corazón no podía ser conmovido por lo que mi mente no puede aceptar.

Y a medida que mi fe ha evolucionado, esas nuevas comprensiones religiosas me han forzado a redefinir la oración. Para mi, me preparo a orar con aquellas prácticas espirituales privadas que tradicionalmente han sido vistas como la oración misma. Y luego oro de verdad al buscar vivir, amar, luchar y osar ser.

Y dejo a cada uno de ustedes, el figurarse lo que la oración significa en vuestras vidas. Amen. *R*

EL SUEÑO DE LA SULAMITA

Un estudio lingüístico-literario y una singular interpretación de *El Cantar de los Cantares*

3



José Manuel Glez. Campa*

"Yo soy la rosa de Sarón, y el lirio de los valles. Como el lirio entre los espinos, así es mi amiga entre las doncellas. Como el manzano entre los árboles silvestres, así es mi amado entre los jóvenes; bajo la sombra del deseado me senté, y su fruto fue dulce a mi paladar. Me llevó a la casa del banquete, y su bandera sobre mí fue amor. Sustentadme con pasas, confortadme con manzanas; porque estoy enferma de amor. Su izquierda esté debajo de mi cabeza, y su derecha me abrace. Yo os conjuro, oh doncellas de Jerusalén, por los corzos y por las ciervas del campo, que no despertéis ni hagáis velar al amor, hasta que quiera" (Cantares 2:1-7)

Desde que este libro fue escrito, a lo largo de la historia, ha tenido diferentes interpretaciones. Antes de exponerlas, es necesario tener en cuenta dos cosas:

El autor del libro

No se sabe con exactitud cuando se escribió el libro de *Cantares*, ni por quién fue escrito. Yo sitúo el origen del libro en una época más o menos concreta, porque desde mi punto de vista, esta magistral obra, salió de la pluma del Rey Salomón. No obstante, existen estudiosos de las Escrituras, de gran erudición y valía, que piensan en otra autoría diferente a la salomónica. Tienen todo mi respeto.

Lo que resulta más que evidente, es que el autor era una persona con vastos conocimientos en distintos y muy variados campos del saber. En relación a ello, consideremos lo que se nos dice en 1ª de Reyes 4:29: "Y dio Dios a Salomón sabiduría y prudencia muy grande y anchura de corazón como la arena que está a la orilla del mar". Aquí se está expresando que la sabiduría que Salomón poseía era *algo extraordinario*: "era mayor la sabiduría de Salomón que la de todos los orientales, y que toda la sabiduría de los egipcios"(1ª de Reyes 4:30). La Revelación bíblica muestra un profundo respeto hacia la sabiduría de los egipcios, y como referencia paradigmática, nos apunta que Moisés "fue enseñado en toda la sabiduría de los egipcios" (Hechos 7:22). Pues bien, la sabiduría de Salomón, creo que trasciende a la del mismo Moisés. De Salomón se dice que "fue más sabio que todos los hombres,

* Licenciado en Medicina y Cirugía. Especialista en Psiquiatría Comunitaria. Psicoterapeuta. Especialista en alcoholismo y toxicomanías. Conferenciante de temas científicos, paracientíficos y teológicos, a nivel nacional e internacional. Teólogo y escritor evangélico.

que Etán Ezraita, y que Heman, Cacol y Darda, hijos de Mahol; y fue conocido en todas las naciones de alrededor. Y compuso tres mil proverbios, y sus cantares fueron mil cinco."

También disertó sobre los árboles, desde el cedro del Líbano hasta el hisopo que nace en la pared. Asimismo disertó sobre los animales, sobre las aves, sobre los reptiles y sobre los peces. Y para oír la sabiduría de Salomón venían de todos los pueblos y de todos los reyes de la tierra a donde había llegado la fama de su sabiduría"(1ª de Reyes 4:31-34).

Para acercarnos al libro de *Cantares*, debemos tener en cuenta la gran erudición del autor y sus vastísimos conocimientos sobre los asuntos que trata. Asimismo, para realizar una interpretación con cierto fundamento, se debe disponer del algunos conocimientos indispensables: como la capacidad para discernir el original hebreo y la traducción griega de la Septuaginta, así como conocimientos de *Simbología* y de *mitología*. Por consiguiente, no nos sirve solo conocer la interpretación alegórica y mística de esta obra. La interpretación que ofrezco, se basa, sobre todo, en aquellos aspectos en los que he podido formarme mejor, en mi devenir existencial, tanto en el campo científico como en el teológico.

Los conocimientos antropológicos del autor

¿Qué conocimientos tenía el autor sobre el corazón del hombre, y sobre los contenidos inconscientes que se mueven en la esfera de su intimidad?

En otras obras de Salomón, como en los libros de Eclesiastés y Proverbios, se nos aporta una amplia y profunda información sobre estos aspectos.

Las diversas interpretaciones del libro de Cantares

Mi interpretación sobre el libro de *Cantar de los Cantares* está basada en mi visión personal del mismo. No obstante, hay que huir de todo dogmatismo y no pensar que una interpretación, aunque sea la propia, se corresponde con el monopolio de la verdad.

Una de las interpretaciones más interesantes es la que contempla la concepción *literal* del libro. En este sentido se ubica la interpretación del teólogo católico Luis Alonso Schökel, que ha realizado una traducción bellísima del libro de *Cantares* y una hermenéutica más que respetable. Este autor considera la interpretación del libro desde un punto de vista literal. Acepta la obra como revelación divina, pero con una finalidad didáctica sobre el amor humano llevado a su expresión más sublime. Esta visión es cuestionada por algunos que piensan que la Palabra de Dios, en esta gran obra, da base para considerar el sentido literal e ir mucho más allá de el.

Como ya dije antes, en mi interpretación del *Cantar de los Cantares* parto de la creencia de que este libro fue escrito por el Rey Salomón. No en vano el libro comienza así: "Cantar de los Cantares el cual es de Salomón". No obstante, esta aseveración no parece contener un argumento definitivo, puesto que bien podría haber sido escrito por otra persona y haber utilizado el nombre de Salomón como pseudónimo. Mi creencia en la autoría salomónica, no se debe solo a la expresión de referencia al comienzo de esta obra, sino más bien a las características del libro que coinciden con lo que la Biblia nos apunta de tal Rey: un personaje dotado de una gran experiencia, de una notoria sensibilidad y de unos conocimientos vastísimos. Los libros de Proverbios y Eclesiastés son un ejemplo clarificador de nuestra argumentación al respecto.

"La Sulamita", de Mariano Fortuny

Si aceptamos al Rey Salomón como autor del *Cantar de los Cantares*, ubicaríamos históricamente este libro unos nueve siglos a.C. La primera interpretación que se conoce data del siglo séptimo a.C. Es importante destacar que esta primera interpretación no es de carácter literal, sino espiritual, y más, teniendo en cuenta que proviene de un pueblo (Israel) que tenía una concepción –sobre la unión de una pareja– mucho menos represiva de la

que el cristianismo desarrolló muchos siglos después. Pasarán unos ocho o nueve siglos hasta que en el seno del cristianismo nos encontremos con una de las interpretaciones que han tenido mayor trascendencia y relevancia dentro de la Iglesia: la interpretación figurada o alegórica, que difiere de la espiritual, aunque esta última pueda incluir a la primera. La interpretación alegórica no nació en el seno del cristianismo, sino que su autoría corresponde a un judío: el Rabí Akiva, maestro del pueblo de Israel. Esta interpretación sostiene que el libro de *Cantares* está constituido por figuras que sirven para representar otras realidades diferentes a aquellas a las que la interpretación literal del texto hace referencia. El *Cantar de los Cantares* estaría plasmando el devenir histórico del pueblo de Israel desde su salida de Egipto, en la época de Moisés, hasta la venida del Mesías. Esta última interpretación, al igual que la primera, son totalmente respetables.

En cuanto a las interpretaciones, en los primeros siglos, de la Iglesia por parte de los llamados Padres de la misma, hubo bastante unanimidad al coincidir en una interpretación espiritual del libro. Sería un grave error, a la hora de realizar un estudio serio de *Cantar de los Cantares*, no tomar en consideración las interpretaciones de personas como Gregorio de Nisa, Cirilo de Alejandría, San Ambrosio, Gregorio el Magno y sobre todo, Orígenes. Este último fue una persona excepcional con una obra también excepcional; sus comentarios, aunque se escribieron en los primeros siglos de la era cristiana, no han quedado trasnochados y obsoletos. Se puede decir que Orígenes es el gran autor de la interpretación espiritual y alegórica del *Cantar de los Cantares*. Algunos de los místicos españoles que realizaron comentarios de esta magistral obra, bebieron de las fuentes hermenéuticas que manan de Orígenes. Hemos mencionado la interpretación del "Cantar" dentro del judaísmo, bastante ajena a los prejuicios sexuales a la hora de abordar el estudio de esta obra. Las consideraciones de los Padres de la Iglesia tienen más en cuenta los aspectos de la psico-sexualidad en relación con su exégesis y hermenéutica sobre la misma.
Otra de las visiones sobre el *Cantar de los Cantares* es la interpretación literal (ya mencionada anteriormente), que está muy de moda en nuestros tiempos y que es considerada como un avance exegético importante. También es una interpretación muy respetable, aunque creo que obedece, en cierta manera, a la influencia del perimundo en que vivimos inmersos. Dicho de otra forma, a los condicionantes socio-culturales que dan a la sexualidad una importancia desmesurada y desenfocada, pretendiendo alcanzar el cielo por el placer que la misma proporciona. En la Biblia, la sexualidad ocupa un papel muy importante y una referencia fundamental para entender el concepto de persona, de la relación varón-mujer en el ámbito conyugal, e incluso, en la Iglesia. Pero la realización hedonista de la sexualidad, literal o sublimada, no tiene más que una dimensión inmanente. La trascendencia metafísica del ser (alma-espíritu) se alcanza trascendiendo la psico-sexualidad para sumergirnos en el mismo corazón de Dios. La sexualidad es una realidad inmanente, nunca trascendente. El instinto sexual surge de la esfera de nuestra intimidad (estrato inconsciente), de la que también nace el deseo vehemente por la eternidad, o por la vivencia del tiempo indefinido. El que ahora surjan los comentarios literales del *Cantar de los Cantares* como enseñanzas sobre el amor humano en su expresión más sublime, no es una casualidad. Todas las religiones tienen ciertos contenidos eróticos; en múltiples ocasiones disfrazados u ocultos por mecanismos psicológicos de represión o sublimación. Muchos aspectos religiosos tienden a erotizarse, pero jamás pueden alcanzar una plena realización en la trascendencia del ser que busca la vida y la inmortalidad más allá de las inmanentes gratificaciones sexuales.

El *Cantar de los Cantares* es un tratado serio sobre las relaciones amorosas e íntimas entre un hombre y una mujer. Cuando lo calificamos de serio no queremos decir que dichas relaciones cercenen las emociones y los sentimientos, sino todo lo contrario. Este libro trata de una manera delicada, exquisita y especial las relaciones íntimas de una pareja, en el contexto de una unión conyugal. Su enseñanza no es aplicable a cualquier relación que no esté mediatizada por un amor auténtico. No hablamos de una relación cualquiera condicionada por "el placer por

el placer". Las represiones sexuales son nefastas para la salud biológica y mental de las personas, pero el desenfreno (en el lenguaje bíblico”quitar el freno”) también conduce a una patología del amor que da lugar a muchas descompensaciones psicopatológicas y psico-emocionales. El libro que estudiamos mantiene la homeostasis; es decir, el equilibrio biológico y emocional de dos personas que se aman de manera sincera y profunda.

Existe otra interpretación, que podríamos llamar de doble sentido, en el que el amor humano entre Salomón y la Sulamita es, además de un relación de pareja, un reflejo del amor de Yhavé con su pueblo (Israel) o de Cristo con la Iglesia. Incluso algunos intérpretes van más allá y contemplan el *Cantar* como la expresión por excelencia del alma o el espíritu en su relación más profunda e íntima con Dios.

La interpretación mística puede sorprendernos; algunos místicos fueron verdaderos maestros de la psicología humana y cuando realizaron sus comentarios al *Cantar de los Cantares*, recogieron enseñanzas muy positivas para las relaciones de parejas heterosexuales desprovistas de connotaciones represivas.

Otro de los sentidos que se da al libro es aquel que apunta que, él mismo, es un escrito didáctico de pacificación y reconciliación entre el Yavhismo y la civilización humana (humanismo).

Pero aún hay más interpretaciones; la dramática, que a mi entender hace una extrapolación del sentido psicodramático del libro, y a la que algunos autores siguen. Esta visión, considera el *Cantar de los Cantares* desde el punto de vista del género poético. Estamos ante un drama; en cierta manera, así lo verá Orígenes: la historia podía ser la de una pastora que es conducida contra su voluntad al harén del Rey Salomón, y que no accede a los requerimientos amorosos del monarca, dado que no quiere traicionar a su verdadero amor : otro pastor. Ésta es una interpretación llena de belleza y armonía románticas, pero queda un poco extrapolada. En la actualidad, las interpretaciones fundamentales son tres:

La interpretación profética, que alude al contenido profético del libro, no en un sentido futurista y escatológico, que también podría ser, sino en el sentido de aquello que sirve para la enseñanza y crecimiento del Pueblo de Dios y de los diversos miembros del mismo.

La interpretación sapiencial sostiene que este libro expresa la sublimación del amor humano en la relación de una pareja que se funde en una unión conforme al propósito y a la voluntad de Dios. En definitiva, sería una expresión o vivencia sublimada del amor. La sublimación es un mecanismo de defensa del YO. Las personas tenemos una estructura psicológica compuesta por un Yo consciente y otro Yo inconsciente que denominamos Ello o Id y que constituye la dimensión subliminal de un ser. La sublimación es un mecanismo de defensa frente a la angustia, y se deviene al margen de los deseos de la parte consciente de nuestra esfera anímica. Pero para que un ser humano sublime, es necesario que primero haya reprimido algún sentimiento, pensamiento o realidad que le produzca angustia, surgiendo entonces la imperiosa necesidad de tener que expulsarlo del campo de su conciencia; lo cual consigue reprimiéndolo.

Es importante tener en cuenta que no hay ningún ser humano que se pueda definir como persona excluyendo la sexualidad de su dimensión antropológica. Según la narración bíblica de Génesis, capítulo quinto, cuando Dios crea al Hombre (término genérico- en heb. Adán), lo hace de la siguiente manera:”Varón y hembra los creó y llamó su nombre ADAN el día que fueron creados”. Por consiguiente, definir a un ser humano con la sexualidad excluida es despersonalizarlo. La vida mental o psíquica a nivel inconsciente del antropos no está constituida por contenidos exclusivamente sexuales como pensó Sigmund Freud al principio de sus luminosos y esclarecedores estudios psicoanlíticos. Los contenidos del inconsciente humano implican la sexualidad y la trascienden; por consiguiente no se puede definir a un ser humano prescindiendo de su sexualidad. La sexualidad es un componente antropológico que define nuestra identidad. Hablamos de varones porque existen mujeres, y viceversa.

Como ya apuntamos con anterioridad, las personas tenemos varios mecanismos de defensa cuando surge la angustia. De entre todos ellos, la sublimación es el único verdaderamente realizador. Pero no todo el mundo puede sublimar. Bíblicamente la sublimación estaría relacionada con ciertos dones que aparecen, según las Escrituras, en determinadas personas. La afirmación del apóstol Pablo de que él no tiene la necesidad de realizarse sexualmente y por consiguiente, no necesita estar casado, tiene mucho que ver con el mecanismo de defensa de la sublimación. Los esposos que renuncian a la realización erótico-sexual están fuera de la voluntad de Dios. El matrimonio es concebido en la Escritura como un enfrente que permita la comunicación y el diálogo (Gen 2:18) y a esta realización contribuyen, de manera esencial, las relaciones sexuales armoniosas y sinfónicas (1ª Cor 7 : 1-5). En este sentido el *Cantar de los Cantares* tiene un contenido didáctico muy interesante para expresar las relaciones amorosas más íntimas y también para trascenderlas.

Pero volvamos al sentido que los Judíos daban al libro: la interpretación espiritual y alegórica. ¿Tenemos nosotros base para realizar este tipo de interpretación? Siempre he defendido que el mensaje expositivo de la Palabra es el mejor método exegético y hermenéutico conocido. Sin embargo, la interpretación alegórica de las Escrituras no es una posibilidad intrascendente. Eso sí, son muchos los conocimientos que hay que poseer para intentar realizarla: conocimientos de las diversas culturas, de la historia, de la mitología, de los idiomas originales, etc. La gran erudición de Orígenes, el padre de la interpretación alegórica, le permite hacer, primero una interpretación histórica rigurosa del *Cantar de los Cantares* para después realizar una interpretación alegórica y figurada y, finalmente, una interpretación espiritual o psicológica. En la Biblia también aparecen otras interpretaciones alegóricas realizadas por hombres muy capacitados en todo tipo de conocimientos, como el apóstol Pablo en la carta a los Gálatas, y el autor de la carta a los Hebreos. Así, en Gálatas 4:21, leemos: ”Decidme, los que queréis estar bajo la Ley, ¿no habéis oído la Ley? Porque está escrito que Abraham tuvo dos hijos, uno de la esclava y otro de la libre, pero el de la esclava que era Agar, la egipcia, nació según la carne, más el de la libre por la promesa, lo cual es una alegoría”. Y continua el capítulo de Gálatas: ”Lo cual es una alegoría, pues estas dos mujeres (y aquí es donde quedamos estupefactos) son los dos pactos. El uno proviene del monte Sinaí, el cual da hijos para esclavitud, ésta es Agar, porque Agar es el monte Sinaí en Arabia, y corresponde a la Jerusalén actual. Pues ésta con sus hijos está en esclavitud, más la Jerusalén de arriba, la cual es madre de todos nosotros es libre”. Aquí el apóstol no esta especulando, sino que está realizando una hermenéutica en base a la revelación de Dios.

La interpretación que yo propongo, parte del testimonio interior del libro, y se puede llegar a ella teniendo en cuenta ”la actitud y la actividad de la esposa”. Cuando se lee por primera vez el *Cantar de los Cantares*, no se entiende mucho. Hay que releerlo varias veces para ir adaptándose a todas las figuras, simbolismos y escenografías que aparecen a lo largo de todo su contenido. Solo de esa manera podremos acercarnos lo suficiente a su letra y a su espíritu, y poder llegar a comprender cual es la actividad de la esposa.

Otro elemento en el que fundamento mi interpretación, parte de la base que en este libro no hay varios personajes. En la obra se menciona a la esposa, al esposo, a las doncellas de Jerusalén, a los guardas, etc. A pesar de estas personificaciones literarias, sigo insistiendo que en esta obra no existen varios personajes: digamos que los que aparecen son como seres simbólicos de ciencia ficción, pero no son –siquiera– reales virtualmente.

Ninguna de las diversas interpretaciones que hemos apuntado ha sido capaz de resolver muchas de las contradicciones internas del libro. Sin embargo, si admitimos que la esposa está en una determinada actitud, todo cobra sentido, aunque sea un sentido oculto que brota del estrato más profundo de su corazón y no se corresponde con una elaboración racional.

Entre las diversas interpretaciones de esta obra, hemos mencionado a los que defienden que sólo se puede interpretar de manera literal, y por lo tanto, lo que encontramos en ella no son más que enseñanzas del amor humano entre un hombre y una mujer. Amor más o menos perfecto.

Uno de los argumentos para defender esta tesis es que el *Cantar de los Cantares* no tiene relación alguna con el resto del canon veterotamentario. Sin embargo, yo creo que guarda una relación importante con los libros de Proverbios y Eclesiastés. Esto no deja de ser significativo porque ambas obras son del mismo autor de *Cantar de los Cantares*. En Eclesiastés 9:9 encontramos :

“Goza de la vida con la mujer que amas”. Desde un punto de vista literal, este verso podría corresponder a todo un comentario bíblico de *Cantar de los Cantares*. Y el texto de Eclesiastés continua: “Todos los días de tu vanidad que te son dados debajo del sol, porque esta es tu parte en la vida y en tu trabajo con que te afanas debajo del sol”. Vanidad es la realización del hombre al margen de Dios, lo que conlleva una frustración, aún en el amor humano más sublime, si todo termina ahí. En el libro de Proverbios, esta realidad aún parece estar más clara:

> “Sea bendito tu manantial, y alégrate con la mujer de tu juventud como cierva amada y graciosa gacela, sus caricias te satisfagan en todo tiempo, y en su amor recréate siempre”.

Tengamos en cuenta que estamos citando un lenguaje simbólico donde, en una pareja de enamorados, el manantial es ella. Digamos que aquí el comentario al libro de *Cantares* parece ser más completo y enjundioso, usando además una terminología de simbolismos: animales, ciervas, gacelas. ¿Será una casualidad? No para los que pensamos que Salomón es el autor de las tres obras.

Otro de los argumentos que se utiliza para defender una interpretación literal del *Cantar de los Cantares* es que este libro no se cita tampoco en el Nuevo Testamento, por lo que se le considera un libro poco relevante del que no se puede sacar más interpretación que la de un conjunto de enseñanzas sobre el amor humano. Además, se afirma que en esta obra no se habla de Cristo y solo se habla del amor humano, porque el nombre de Dios no aparece en él. Estos últimos intérpretes son personas que solo han leído una traducción en castellano(RV-60) y no han encontrado en dicha traducción el nombre de Dios. Llegados a este punto, tenemos que preguntarnos: ¿Cómo es posible que el pueblo judío utilice y lea este libro en la fiesta de la Pascua, si el libro solo habla del amor humano? ¿No será que ellos han intuido que podía hablar de la relación entre Dios y su Pueblo?

No es cierto que en este libro no se mencione el nombre de Dios. Lo que si es cierto es que en algunas traducciones no se menciona. Para realizar una afirmación tan taxativa es necesario realizar una investigación rigurosa sobre los textos originales o las copias más antiguas y fiables. La versión más acertada del Nuevo Testamento se la conoce como Versión Moderna de la Biblia y en ella encontramos en *Cantar de los Cantares* el nombre de Dios. Comprobemos esta realidad en Cantares 8:6:

> “Ponme como un sello sobre tu corazón, como una marca sobre tu brazo, porque fuerte es como la muerte el amor, duros como el sepulcro los celos, sus brasas, brasas de fuego, fuerte llama”.

Fuerte llama. En estas dos palabras se encuentra la clave para la correcta interpretación de lo que estamos investigando. ¿Qué significa “fuerte llama"? En la traducción de Reina Valera Revisada (RVR), pone el traductor una nota al margen que dice: ”literal, otra traducción”. Veamos cómo traduce parte del texto mencionado la Versión Moderna de la Biblia: “las ascuas arden como ascuas de fuego, como la misma llama de Jahveh”.
Fijémonos en otras traducciones. La Biblia de Jerusalén traduce:

> “saetas de fuego son sus saetas, una llama de Jahveh”

La Biblia de los monjes de Monserrat, traduce:

> ”una llama de Jahveh”

Nácar y Colunga:

> ”sus dardos son saetas encendidas, son llamas de Jahveh”.

El teólogo católico L.A. Schökel, traduce el hebreo así:

"viva llama divina, sus centellas, centellas son de fuego".

Y finalmente, vayamos con Fray Luís de León, que traduce en castellano antiguo:

"sus brasas, son brasas del fuego de Dios".

Terminamos con la Biblia Comentada de los Autores de Salamanca:

"son sus dardos saetas encendidas, son llamas de Jahveh".

Por todo lo expuesto, concluimos que la argumentación de que el libro de *Cantar de los Cantares* habla solo del amor humano porque no se menciona en el mismo el nombre de Dios, es espuria.

En cuanto a si se menciona o no en el Nuevo Testamento, considero que sí, y nada menos que por las palabras del Señor Jesucristo. Veamos que dice la Biblia cuando Jesús de Nazaret resucitado se aparece a dos de sus discípulos camino de Emaús. Ellos no le reconocieron, y respecto a su promesa de que resucitaría al tercer día, le dicen:

"Fueron algunos de los nuestros al sepulcro, y hallaron así como las mujeres les habían dicho, pero a él no le vieron".

Entonces Jesús les dijo:

"Oh, insensatos y tardos de corazón para creer todo lo que los profetas han dicho. ¿No era necesario que el Cristo padeciese estas cosas y que entrara en su gloria?. Y comenzando desde Moisés (Pentateuco) y siguiendo por todos los profetas, les declaraba en todas las Escrituras lo que de él decían".

En este mismo capítulo del evangelio de Lucas (24), más adelante, en el versículo 32, dice :"Y se decían el uno al otro, ¿no ardía nuestro corazón mientras nos hablaba en el camino, y cuando nos abría las Escrituras?.

En el verso 44 de este mismo capítulo de Lucas, se recoge lo que el Señor les dijo:

"Éstas son las palabras que os hablé, estando aún con vosotros, que era necesario que se cumpliese todo lo que está escrito de mi en la Ley de Moisés, en los Profetas y en los Salmos". Entonces les abrió el entendimiento para que comprendiesen las Escrituras y les dijo: así está escrito y así fue necesario que el Cristo padeciese".

Lo primero que tenemos que tener en cuenta es la estructura que tenían los Judíos de las Escrituras. Las dividían en tres partes: La Ley, que es lo que se conoce como la *Torah*, los *Profetas* (que incluían los libros históricos y proféticos, y los *Hagiógrafos* o libros poéticos (dentro de los cuales está el libro de *Cantar de los Cantares*). Cuando Jesús se enfrenta a sus enemigos dialécticos y personales, les dice: "Vosotros escudriñáis las Escrituras (Antiguo Testamento), porque a vosotros os parece que en ellas tenéis la vida eterna y ellas son las que dan testimonio de mí" (Juan 5 : 39).

Entre los libros poéticos o hagiógrafos se encuentran: Salmos, Proverbios, Eclesiastés, Job y *Cantar de los Cantares*; en algunas clasificaciones se incluían Lamentaciones y Ruth. Queda claro, desde el punto de vista de Jesús de Nazaret, que en el libro de *Cantar de los Cantares* se habla de él. Si él interpreta que todas las Escrituras hablan de él ¿por qué se llegó a pensar que *Cantares* no?

Paradojas de la exégesis y de la hermenéutica: uno de los más grandes interpretes de este libro, Orígenes decidió no seguir el hebreo, sino del texto griego de la Segtuaginta donde el nombre de Jahveh no se traduce Dios, sino por un término griego que al vertirlo al castellano corresponde al vocablo ardiente o resplandeciente.*R*

PROTESTANTE DIGITAL

Isabel Pavón*

VANIDAD SE HIZO CARNE Y HABITÓ ENTRE NOSOTROS

La vanidad y el orgullo son cosas diferentes, aunque las dos palabras a menudo se empleen como sinónimos. Una persona puede ser orgullosa sin ser vana. El orgullo se identifica más con la opinión que tenemos de nosotros mismos, y la vanidad con lo que deseamos que los demás piensen de nosotros. (Orgullo y prejuicio, Jane Austen)

Vanidad, harta ya de ser una mera expresión flotando en el espacio, se hizo carne y habitó entre nosotros echando profundas raíces de tontez. Desde entonces, aunque no le sienta bien, viste traje tejido con falsa humildad e intenta lucirlo junto a un sin fin de abalorios muy baratos, muy brillantes.

Vanidad, llena de ilusiones falsas, deja caer los párpados para verse bien por dentro. Se gusta y, como quien no quiere la cosa, habla y habla sin parar: yo esto, yo lo otro, yo para allá, yo para acá, yo para acullá. Pues, en lo intrínseco de su amor propio, sólo se ve virtudes. Tiene una vocecita ensayada, dulce y encantadora. Ante su gran necesidad de afecto, no quiere estar sola. Desnuda sus supuestos dones sin dar espacio a que los demás desnuden los suyos y si por arte de magia alguien logra mostrarlos, no serán tan buenos, tan bonitos, tan deseables y tan bien llevados a cabo como los de Vanidad. Claro, todo cubierto con una capa de fingimiento que no convence.

Es imprudente y engreída. Lo que ocurre en el mundo depende de ella, pues lo abarca todo, tanto que aunque se estire sin éxito para ser la más alta, ha conseguido echar barriga, sí, por comerse los piropos que pululan a su alrededor, aunque no estén dirigidos a ella. Además, cuando tiene hambre se vuelve déspota, por eso desayuna, almuerza y cena un plato único rebosante de adulaciones con miel que ella misma se prepara al instante.



Le preocupa mucho lo que dirán de ella cuando muera, por eso ha escrito un libro para ser leído en su sepelio y ha encargado varios miles de invitaciones con su foto en tecnicolor.

Muestra una sonrisa particular, un poquitín ladeada a causa de la necedad, como queriendo y no queriendo mostrarla, pero que se vea que ella es la gran Vanidad de vanidades, toda vanidad. *R*

*Escritora y parte de la Junta de ADECE (Alianza de Escritores y Comunicadores Evangélicos).

EL ANUNCIO DE LA LIBERACIÓN:

Las Buenas Noticias

Alfonso Ranchal*



Lupa Protestante

"En el mundo grecorromano de la época de Pablo, la expresión 'buenas noticias' estaba asociada por lo general con la nueva esperanza, la aurora de una nueva era, la 'buena nueva' que se comunicaba con ocasión del nacimiento, la ascensión al trono o la recuperación de la salud de un emperador romano. De ahí que pudiera haber más de una sede de las 'buenas noticias'. Por otra parte, para los cristianos, el Evangelio es la iniciativa de Dios, la buena nueva de que Dios ha llevado a cabo su plan y sus propósitos relativos a la humanidad: su centro lo ocupaba Jesucristo, Hijo de Dios".[1]
Graham N. Stanton.

En el siglo VIII a.C. vivió uno de los monarcas más grandes de la historia israelita. Se trababa de Jeroboam II, rey norteño.

Jeroboam fue exitoso en lo político y en lo militar. Su territorio se extendió considerablemente, las riquezas se acumulaban gracias a los botines conseguidos en las conquistas. Por si fuera poco, las buenas relaciones comerciales, especialmente con Damasco, eran otra importante fuente de ingresos.

Siria, al norte, sufrió dos ataques asirios que soportó con grandes pérdidas. Jeroboam aprovechó esta situación para retomar el territorio al este del Jordán. El reino estuvo en paz durante todo su largo reinado, 41 años en total. Posiblemente fue el más importante rey del Norte pero toda esta grandeza y prosperidad no se tradujo en una repartición equitativa de lo logrado.

La clase rica lo fue aún más y la noble llegó a una avaricia extrema, despreciaron a los más pobres y pisaron sus derechos. La religiosidad era una práctica hueca, los ritos para agradar a Dios eran de una horrible y condenable hipocresía. Amós y Oseas profetizaron denunciando todos estos hechos.

Miqueas profetizó un poco después, tras la muerte de Jeroboam II, dirigiendo su mensaje especialmente al reino sureño. En Judá comenzó a reinar Jotán, era el año 752 (o el 750)[2].

La situación no había cambiado en el Norte pero es que similarmente ocurría en el Sur. Su mensaje se centró en el sufrimiento de la gente corriente, como los campesinos, que eran explotados por ricos y déspotas terratenientes. Tanto el Reino del Norte como el del Sur iban a sufrir la ira de Dios, aunque tras el castigo vendría la restauración y el advenimiento del Mesías.

Pero dicho lo cual, lo que estaba pasando en los dos reinos era poco menos que una paradoja para la teología popular del momento. Si Dios premiaba a aquellos reyes, y consecuentemente a sus reinos, que andaban conforme a sus caminos y de igual forma castigaba a los que actuaban de manera impía, ¿cómo era posible que se dieran estas circunstancias? ¿Cómo es que un malvado rey como Jeroboam II, claramente condenado en 2 Reyes 14:24, hubiera tenido éxito en todos sus proyectos? ¿Cómo se explicaba que alguien tan infame fuera a la vez tan próspero?

Los redactores o recopiladores del libro de los Reyes incluso le dan de lado a este hecho tan sustancial ya que al más importante de los reyes norteños se le dedica únicamente siete versículos en todo el libro (2 Reyes

1. G.N. STANTON, *Jesús y el Evangelio* (Bilbao, Desclée De Brouwer, 2008) 65.

2. En corregencia con Uzías.

*Diplomado en Teología (Ceibi). Miembro de la Iglesia Betesda (Córdoba, España)

14:23-29). En absoluto lo que había sucedido con este regente encajaba con lo que debía ser la acción de Dios sobre su pueblo.

Por otra parte, el rey coetáneo que dirigía el reino del Sur era Uzías (o Azarías) y se nos informa que fue un buen rey (2 Reyes 15:3). Pero, ¿cómo es que Miqueas, el profeta, da una visión tan distinta de la realidad social en este reino del Sur? Expresado de otra forma: ¿Cómo era posible que un buen rey como Uzías no hubiera llevado su benéfica influencia a las clases más modestas, a la masa del pueblo que trabajaba duramente por sobrevivir? También lo puedo expresar de otra forma: ¿cómo se explica que a un rey se lo catalogue en la Biblia de bueno con lo que acabamos de mencionar?

La razón es que los redactores del libro de los Reyes tenían una determinada cosmovisión que no abandonarán a lo largo de su registro. Su forma de proceder era denunciar continuamente los pecados de los monarcas y atribuirle a este hecho el castigo de parte de Dios sobre su persona y reinado. Pero Jeroboam II era un caso que contradecía de manera contundente este enfoque y la mejor solución a la que se llegó fue ignorarlo casi por completo.

El que se diera una imagen tan positiva del rey del Sur Uzías, contemporáneo de Jeroboam, se debió precisamente al anterior hecho, su perspectiva de la historia. Pero cuando los profetas sociales hablaron lo hicieron desde el centro del conflicto, desde el dolor del pobre y del oprimido. Ellos no eran escribas o "historiadores" de la corte sino personas que veían en el prójimo el sufrimiento, se lo encontraba por las calles… pero el panorama moral era todavía más oscuro. A pesar de que las clases más bajas estaban siendo injustamente tratadas la inmoralidad también había hecho presa de ellas. Únicamente un resto, un pequeño grupo, permanecía fiel.

Por Miqueas 7:1-7 conocemos que el asesinato era algo corriente; que a las gentes de su misma nación se les hacía todo tipo de violencias; que se entrenaban, se adiestraban para realizar el mal; que los dirigentes, las clases más poderosas, aquellas que debían velar por la seguridad y la justicia eran las más corruptas. Pero aun en las relaciones más cercanas, la degeneración estaba presente.

Se nos dice en estos mismos versículos que ya no existía la amistad, el compañerismo. La traición se abría paso por doquier llegando a una declaración, en la segunda parte del versículo 5, de un impacto difícilmente evaluable: "*Cuídate de lo que hablas con la que duerme en tus brazos*". El versículo 6 presenta el enfrentamiento de hijos contra padres, hijas contra madres, nueras contra suegras y, podemos agregar, yernos contra suegros.

El pecado, la maldad era tan profunda que había destruido la estructura, el sostén y futuro de toda sociedad: las relaciones familiares, el amor fraterno.

Miqueas, por medio de una magnífica secuencia, demostró que la falta de moralidad personal conlleva unas consecuencias tan graves que son capaces de destruir una sociedad al completo… aunque esa misma sociedad ni siquiera se percate del estado miserable en el cual se encuentra. Está condenada, únicamente su colapso es cuestión de tiempo.

Es esto precisamente lo que al presente estamos viviendo en nuestros países, en nuestra aldea global, y aquí también hay una idea esencial a resaltar, la injusticia y la impiedad no entienden de clases sociales. Muchos hogares en vez de servir de lugares de refugio, de consuelo y de aceptación para sus componentes, han pasado a ser la tumba y la sepultura para personas que necesitaban urgentemente que alguien las sanara, que les proporcionaran fuerzas para poder seguir adelante.

Si volvemos al tiempo de Miqueas, hombres y mujeres justos estaban pasando por dificultades increíbles, de tal forma que eran enviados a la cárcel por cualquier causa, les quitaban sus tierras, sufrían vejaciones, pero su amor por Dios y por sus familias era indestructible.

Hoy más que nunca necesitamos de estas

personas que se enfrenten, cueste lo que cueste, a aquello que envilece y que esclaviza al ser humano. Es urgente identificar de dónde procede todo este mal y para ello no hay que mirar hacia otro lugar que no sea nuestro interior. Se trata de la ausencia de conciencia, de compasión, del yo por delante de todo lo demás.

Ante la situación de desolación que Miqueas contemplaba sólo le quedaba una salida: confiar en Dios. El profeta clama: *"Pero yo aguardo a Yahvé, espero en el Dios de mi salvación: mi Dios me escuchará*" (Miqueas 7:7).

Este es uno de los más claros ejemplos de fe de las Escrituras, esto está muy lejos de la "super fe" que algunos presentan al presente.

El profeta conoce a Dios y aunque las circunstancias que lo rodean son todas contrarias, espera, confía y aguarda en su Salvador. ¿Fue defraudado Miqueas? ¿Fueron traicionadas en su fe aquellas familias piadosas que esperaban algo más que sufrimientos a su alrededor? Siete siglos después el ángel del Señor se apareció a Zacarías, el que sería el padre de Juan el Bautista, y le dijo:

"El ángel le dijo: —No tengas miedo, Zacarías, pues ha sido escuchada tu oración. Tu esposa Elisabet te dará un hijo, y le pondrás por nombre Juan. Tendrás gozo y alegría, y muchos se regocijarán por su nacimiento, porque él será un gran hombre delante del Señor. Jamás tomará vino ni licor, y será lleno del Espíritu Santo aun desde su nacimiento.

Hará que muchos israelitas se vuelvan al Señor su Dios.

Él irá primero, delante del Señor, con el espíritu y el poder de Elías, para reconciliar a los padres con los hijos y guiar a los desobedientes a la sabiduría de los justos. De este modo preparará un pueblo bien dispuesto para recibir al Señor" (Lucas 1:13-17).

Una de las características de la era mesiánica sería precisamente la reconciliación familiar, fermento de la sociedad. Si quieres cambiar una sociedad hay que comenzar con las personas que la componen.

El heraldo Juan el Bautista tenía que preparar el camino de su Señor. Debía anunciar la Buena Noticia y ésta significaba precisamente que el Rey venía, que el Soberano reclamaba su corona.

Al presente al vocablo "Evangelio" se la han dado demasiados significados que en el siglo I no tenía.

El vocablo "Evangelio" tenía un significado técnico en la época, era una anunciación que se realizaba cuando un general obtenía una gran victoria, o cuando se producía el nacimiento de alguien de gran relevancia, o cuando un emperador subía al trono.

Una inscripción encontrada en la costa del Asia Menor y que data del año 9 a C. decía lo siguiente:

"*La providencia que ha ordenado nuestras vidas, mostrando preocupación y celo, ha ordenado la más perfecta consumación a través de Augusto, dándole virtud para hacer la obra de benefactor entre los hombres y, con él, enviándonos a nosotros y a los que nos seguirán un salvador, que pone fin a la guerra, que implanta el orden por doquier…; el nacimiento del dios (Augusto) fue el principio del mundo de las alegres nuevas que él ha traído a los hombres…*"[3]

Por tanto la idea inicial (recalco inicial) no era que el Mesías venía a salvar al hombre caído de sus pecados. No era que los iba a regenerar y que después les daría su Espíritu y se formaría la Iglesia. Por supuesto que esto era parte de ella pero la gran noticia, la gran novedad era que el Soberano había nacido y que éste se coronaba como Señor de este mundo, sí, de una tierra devastada pero que la reivindicaba como suya.

Era un anuncio de su venida, de su victoria y de su reinado y que resume la frase: el Señor es Rey. Este Rey sí que sería justo,

3. Citado en N.T. WRIGHT, *El verdadero pensamiento de Pablo* (Terrassa, Clie, 2002) 49.

perfectamente justo, y regalaría de su Gracia sin medida.

Desde esta visión es que podemos comprender el impacto que tenían estas palabras en labios de Pablo cuando hablaba de las Buenas Nuevas en un entorno grecorromano. La Buena Noticia no era la toma del trono de un emperador humano sino la declaración de que Jesús era el único Señor de toda la tierra habitada. Jesús tomó posesión de un mundo arrasado por el dolor. En esta guerra moral el ser humano era la principal víctima.

Cristo encarnó al Rey, pero también al esposo, al amigo, a la hija, al hermano. En su persona se hicieron realidad y posibles todas estas relacionas, toda persona encuentra en él esperanza.

El mensaje de Jesús no era de carácter espiritualista, de contenido escapista o una mera ilusión. Era práctico, real, directo a la persona y a su entorno. Su realización comenzaba aquí y ahora.

Con Jesús hay lugar para la amistad, para confiar en la esposa que duerme en nuestros brazos. El hijo honrará a sus padres, y la hija amará a su madre. La nuera estará al lado de su suegra y los verdaderos amigos, aquellos dignos de toda confianza y aprecio, serán los de su propia casa.

Es cierto que al presente parece que nada ha cambiado y conociendo al ser humano uno tiene la misma certeza para el futuro. El profeta Miqueas seguro que pensó lo mismo pero lo que no pudo imaginar es que siete siglos después nacería en un rincón perdido de uno de los mayores imperios de la tierra un tal Jesús de Nazaret. Su nacimiento fue considerado como la más grande de las noticias posibles y cuando contaba con unos treinta años inició un ministerio que decía ser el comienzo, la irrupción de un Reino que no era de este mundo. Sí, repito, es cierto que incluso desde entonces nada parece haber cambiado pero confiemos, únicamente es cuestión de tiempo para que venga a reclamar la totalidad de lo que como Rey y Soberano le pertenece. *R*

Juan Ramón Junqueras Vitas*



UN GIGANTESCO MALENTENDIDO

Jesús considera que a Dios se le oponen mucho más sus falsas imágenes que su negación pura. Y el maestro galileo continúa la batalla, que ocupó también a todos los profetas bíblicos, contra las imágenes deformadas de Dios y contra todo lo que quiere ocupar su lugar en el corazón del creyente.

Los conceptos más sublimes son los que más pueden degradarse y envilecer al creyente. Los ídolos y las falsas imágenes de Dios no son, en absoluto, cosa del pasado. Bien cerca tenemos el «Dios con nosotros» (Gott mit uns) de las tropas de Hitler; más actual es el «en Dios confiamos» (In God we trust) escrito en los billetes de dólar; o el Dios utilizado para legitimar la situación de los privilegiados en un mundo de injusticia; o el Dios de George Bush —auténtico Moloc moderno— que, según pretendía, bendice y justifica la política armamentista, las invasiones y los genocidios.

Como en tiempos de Jesús, el celo por el nombre de Dios deberá ser hoy mucho más enérgico al plantar cara frente a los ídolos que llevan su nombre que frente a los que simplemente lo niegan o desconocen. Hoy, como en tiempos de Jesús, hay un gigantesco malentendido en torno a la forma de ser de Dios; un malentendido que hizo llorar a Jesús alguna vez, y estallar de indignación muchas más.

FUENTE:
https://www.facebook.com/juanramon.junqueras?fref=nf

* Licenciado en Teología, especializado en medios de comunicación. Escritor.

COSAS DE CASA...

Lo "perfecto" de 1 Corintios 13:10

Y LAS IGLESIAS DE CRISTO

(Del Movimiento de Restauración)



Emilio Lospitao

10

Algunos exégetas de las *Iglesias de Cristo* consideran que "lo perfecto" de 1 Corintios 13:10 se refiere a la revelación completa que habría de recibir la iglesia por medio de los Apóstoles y, como consecuencia, la cesación de los dones del Espíritu Santo.

El texto clave para afirmar la proposición de este tópico es 1 Corintios 13:10: "*mas cuando venga lo perfecto, entonces lo que es en parte se acabará*". Quienes afirman este tópico entienden por "perfecto" la culminación de la revelación total y completa. Culminada esta revelación, "lo que es en parte" (los dones) acabó. Para abordar la exégesis de este texto necesitamos el contexto completo, que es 1 Corintios 12-14.

I. LO "PERFECTO" DE 1 CORINTIOS 13:10

Una visión global del contexto

¿Qué dones cesaron? ¿Fueron los dones que Pablo enumera en 13:8 (profecía, lengua, ciencia)? ¿Fueron los dones que ha citado anteriormente, en 13:1-3 (lenguas, profecía, entendimiento de misterios, ciencia, fe, liberalidad, sacrifico)? ¿Fueron todos los que ha citado en el capítulo 12?

Hasta el versículo 10 Pablo ha venido hablando de los dones de manera numéricamente descendente, una enumeración descendente de los dones que, a la vez, es un sumario de los mismos. En el capítulo 12 el Apóstol enumera un número de dones a los cuales identifica, figuradamente, con los miembros del cuerpo (la iglesia). Después, en el capítulo 13, cuando empieza a valorar los dones respecto al amor, enumera sólo siete de ellos: lenguas, profecía, entender misterios, ciencia, fe, liberalidad y sacrificio, como una síntesis de todos ellos (los que sean). Pablo, por simple economía literaria, no necesitaba enumerar todos los dones vigentes en la iglesia para lograr su fin, que era exponer la superioridad del amor. Finalmente, expuesta la superioridad del amor, y para relativizar el valor y el uso de los demás dones, el Apóstol cita sólo tres: profecía, lengua y ciencia. ¿Otra síntesis, o los dones específicos que acabarían llegado "lo perfecto"?

El amor, elemento clave exegético

La clave de la exposición de Pablo radica en el comienzo y en el final del capítulo 12: "No quiero, hermanos, que ignoréis acerca de los dones espirituales" (v 1) [...] "Procurad, pues, los dones mejores. Mas yo os muestro un camino aun más excelente" (v 31). Este último verso sirve de introducción al capítulo 13, cuyo punto neurálgico es el AMOR. Esta es la meta que persigue el Apóstol en los capítulos 12 y 13: ponderar la superioridad del amor. El capítulo 14, aun cuando sirve de contexto, está dirigido más bien al buen uso de dichos dones en la iglesia.

II. "CUANDO VENGA LO PERFECTO"

¿Hubo un visado con fecha de caducidad para los dones del Espíritu Santo? ¿Creyó Pablo que el Espíritu Santo tenía un tiempo limitado para ofrecer un conocimiento específico del evangelio a través de dones también específicos? ¿Fue el límite de ese

tiempo la vida del último Apóstol? ¿Se les "acabó" el don de profetizar, por ejemplo, a quienes profetizaban, cuando murió este último Apóstol, aun cuando el profeta viviera muchos años después? ¿Entendieron los líderes de la iglesia post-apostólica que ya tenían todo el conocimiento de Dios tras la muerte del último apóstol? ¿Qué significa "todo" el conocimiento? Si lo "perfecto" (completo) se refiere a cuando estuvo "todo revelado" por medio de las escrituras cristianas (¿al cierre del canon del Nuevo Testamento?), entonces debemos hacer, además, las siguientes…

Consideraciones

Primera. Durante el período de recopilación literaria (del Canon), algunos escritos (El Pastor de Hermas y dos epístolas de Clemente de Alejandría, por ejemplo) se leían en las iglesias de Oriente otorgándoseles la misma autoridad que a los escritos paulinos. Por el contrario, 2ª y 3ª epístolas de Juan, 2ª de Pedro y Judas no se les concedió esta misma autoridad hasta los concilios de Hipona (393) y de Cartago (397), pues hasta entonces formaban parte de una lista de "libros discutidos". Esta notoria incertidumbre en cuanto a qué libros formaban el "canon", ¿muestra que la Iglesia de los siglos II y III era consciente de que lo "perfecto" de la carta de Pablo ya había "llegado"?

Segunda. En general, las escrituras del Nuevo Testamento fueron producidas como respuestas a situaciones particulares y concretas, unas de carácter doctrinal, otras de carácter ético, etc. Es decir, no hubo una expectativa por parte de los Apóstoles en el sentido de dejar una "revelación completa" para la posteridad. De ahí que, salvo temas muy específicos relacionados con la vida de alguna iglesia en particular, o con el comportamiento de algunas personas concretas, o con doctrinas erróneas ya presentes en la época apostólica, en el Nuevo Testamento disponemos más bien de principios. Principios anexionados, a veces, a instituciones hoy ya obsoletas (por ejemplo: la esclavitud, la patria potestad absoluta, la tutela de la mujer, etc.). En cuanto a las doctrinas trascendentes, aun cuando son tratadas convenientemente en algunas cartas (Romanos, Gálatas...), por causa de su profundidad, en algunas cosas nos queda con bastante ignorancia, por ejemplo, ¿qué significa: "y luego todo Israel será salvo…" (Romanos 11:26-28)?

III. "LO PERFECTO"

La insuficiencia de la semántica

La palabra que utiliza Pablo es un nominativo singular neutro y significa "perfecto" o "completo"[1]. Ahora bien, este término, en el texto que estamos comentando, se puede referir a la revelación completa de la voluntad de Dios, "bien en las Escrituras, ya completadas, o en el más allá" (Vine, 1984). Pero la semántica, en el texto de referencia, no parece decidir nada absolutamente en cuanto si su significado es temporal o escatológico. El contexto en el que Pablo la utiliza debe ser la mejor guía, y su contexto natural es el capítulo 12 y 13 de esta carta, como ya hemos dicho más arriba.

Esta misma expresión aparece, además, en Romanos 12:2 y Santiago 1:4, 17. En el texto de Romanos se refiere a conocer la voluntad de Dios (que es "perfecta", no que la conozcamos "perfectamente"). En el texto de Santiago: a) se refiere a la integridad [relativa] del carácter cristiano (no a la "perfección" ontológica del ser), y b) se refiere a la raíz u origen del don (que es "perfecto" porque procede de Dios).

Los dones y la naturaleza de la iglesia

La apología que expone Pablo en el capítulo 12 respecto a los dones tiene una estructura analógica: la iglesia es "como" un *cuerpo*. Un cuerpo está compuesto por miembros, todos vitales para darle armonía. Además, cada miembro tiene una función particular,

1. Concordancia Analítica Greco-Española del Nuevo Testamento.

de tal suerte que ninguno de ellos puede menospreciar a los otros por muy insignificantes que parezcan. Pues bien, esa "función" del miembro no es otra cosa que el "don" que el Espíritu Santo le ha dado. Primera lección: ¡un miembro sin función es un miembro muerto! Dicho de otra manera: ¡una iglesia sin dones [funciones] es un cadáver! Segunda lección: un cuerpo [iglesia], algunos de cuyos miembros no tienen función (don), está mutilado. ¿Qué dones no hay que eliminar para que la iglesia no esté mutilada?

Los dones y la iglesia de Corinto

En la iglesia de Corinto abundaban los dones según el testimonio de la misma carta; pero existía, paradójicamente, también muchos problemas por causa del "mal uso" de esos mismos dones (1Cor. 14). Pablo no está en contra de ningún don; al contrario, les alecciona para que procuren los dones mejores (1Cor. 12:31). Pero por causa de esos problemas les muestra un camino más excelente: EL AMOR. De manera que el ejercicio de "cualquier don" sin este amor, todo viene ser "metal que resuena, o címbalo que retiñe" (13:1-7). Después de esta valiosa apreciación, el apóstol pasa a explicar la temporalidad del estado actual de las cosas, donde están presentes los dones. A pesar de que en la iglesia de Corinto había creyentes con dones de sabiduría, de ciencia, de fe, de sanidad, de milagros, de profecía, etc. (1Cor. 12:8-10), no obstante, el conocimiento que podían alcanzar de las cosas de Dios era parcial: "*Porque en parte conocemos y en parte profetizamos… [pues] ahora vemos por espejo, oscuramente; mas entonces veremos cara a cara*" (1Cor. 13: 9, 12).

Ahora bien, ¿qué significan los términos "ahora" y "entonces" en este comentario de Pablo? ¿Se refería el apóstol con el "ahora" a la infancia de la iglesia apostólica, o se refería al estado presente de las cosas temporales (contexto histórico y existencial de los dones) sin cantidad específica de tiempo? ¿Se refería Pablo con el "entonces" a una madurez de la iglesia dentro de un espacio de tiempo concreto y contemporáneo a él mismo, o se refería a una culminación escatológica de la historia?

IV. LA TESIS QUE AQUÍ DEFENDEMOS

"Ahora" *versus* "Entonces" (1Cor. 13:11-12)

Pablo contrasta dos estadios diferentes separados no sólo por el tiempo, sino por el estado de cosas, en cuanto al conocimiento [de las cosas] de Dios. Para ello usa tres figuras: a) El progreso cualificativo del ser humano; b) La capacidad cualificativa de la visión física; y c) la cognición cualificativa [de las cosas] de Dios.

Al estadio temporal correspondiente al "ahora" pertenecen los dones como recursos del Espíritu Santo, los cuales sólo pueden ofrecer conocimiento y visión parcial del Todo (lo "completo").

a) Progreso cualificativo del ser humano

Los adultos nos maravillamos de las ocurrencias, los gestos… de los niños pequeños. El nivel de sus pensamientos se caracteriza por su ingenuidad e inocencia. Pero cuando el niño alcanza la edad adulta, y ha pasado por las primeras decepciones y ha adquirido el conocimiento suficiente de las cosas cotidianas de este mundo, está capacitado para dominar las situaciones que la vida de los adultos les afrenta. Pues bien, en cuanto al conocimiento "perfecto" (completo) de las cosas de Dios, ahora, en este estado presente de cosas, estamos en la edad infantil (¡A pesar de los dones!).

b) Capacidad cualificativa de la visión física

El Apóstol dice que en este estado [presente] de cosas "vemos por espejo, oscuramente". Es importante tener en cuenta que los espejos de aquella época, los cuales Pablo tiene en mente, estaban fabricados con un material cuya superficie reflejaban una imagen borrosa, no como reflejan nuestros espejos de hoy: una imagen casi perfecta. Pero la visión (cuantitativa y cualificativa) que tenemos de Dios en el presente es borrosa, como la imagen que ofrecían los espejos de la época del Apóstol. Jesús dijo a Nicodemo: "*Si os he dicho cosas*

terrenales, y no creéis, ¿cómo creeréis si os dijere las celestiales?" (Juan 3:12); porque la visión que tenemos de las cosas divinas ahora es opaca y tosca.

Pero "entonces", [pasado este estado presente de cosas], "veremos cara a cara", directamente. Evocamos aquí las palabras de Juan: "*pero sabemos que cuando él se manifieste, seremos semejantes a él, porque le veremos tal como él es*" (1ª Juan 3:2); es decir, "cara a cara".

c) Cognición cuantitativa y cualificativa [de las cosas] de Dios

Pablo era consciente de que el conocimiento que tenía [de las cosas] de Dios era parcial. De su experiencia mística "*en el tercer cielo*" dice que oyó "*palabras inefables que no le es dado al hombre expresar*" (2Cor. 12:4). Y no le es dado al hombre expresar porque su cognición [ahora] es limitada (no completa). ¡Simplemente, las cosas "celestiales" [trascendentes] nos superan!

Y a pesar de que el Apóstol se jacta de conocer el evangelio (el kerigma) por revelación directa de Jesucristo (Gálatas 1:12), y de conocer por revelación del Espíritu el misterio que encerraba dicho evangelio (Efesios 3:1-7), confiesa que sólo conoce "en parte". Por ello dice que "entonces", cuando se manifiesten "las intenciones de los corazones" (1Cor. 4:5), "conocerá como fue conocido". Es decir, este "entonces" tiene un valor escatológico, no temporal.

El "ahora" y el "entonces", como conceptos de estadios separados, están presentes en el pensamiento del Apóstol en otro contexto cuando dice: "*Pues tengo por cierto que las aflicciones del tiempo presente [ahora] no son comparables con la gloria venidera [entonces] que en nosotros ha de manifestarse*" (Romanos 8:18).

Es decir, el argumento del Apóstol no es que en un plazo breve de tiempo (edad apostólica) la iglesia llegaría a conocer TODO. Al contrario, el argumento del Apóstol parece ser que no conocería de manera completa todas las cosas hasta que estemos con el Señor, cuando veremos "cara a cara". Pues no se trata del conocimiento religioso, eclesiástico, doctrinal del evangelio (el plan de salvación), ni de la "agenda" de las "últimas cosas". Se trata del conocimiento (completo=perfecto), no de Dios mismo, sino de "las cosas" de Dios. Y esto lo alcanzaremos cuando le veamos "cara a cara".

Parafraseando, podemos decir:"Cosas que ojo no vio, ni oído oyó, ni han subido en corazón de hombre, son las que Dios ha preparado para los que le aman" (1Cor. 2:9). ¿No serán "estas cosas" preparadas por Dios para los que le aman "lo perfecto"?

V. CONCLUSIÓN

Así pues, si el Espíritu Santo no fue sólo un "motor de arranque", sino el Guía y el Vicario de Cristo en la vida de la Iglesia: ¡algún papel importante debe tener hoy en la iglesia a través de los dones cualesquiera que estos sean!

Y porque el Espíritu Santo no fue sólo el "motor de arranque" del inicio de la Iglesia, sino que sigue siendo el "Vicario" de Cristo por las edades, debemos preguntarnos qué dones de los que aparecen en el Nuevo Testamento están vigentes hoy, y qué clase de dones nuevos puede estar otorgando el Espíritu Santo en el siglo XXI.

Como colofón dejamos estas preguntas pertinentes: ¿Estamos dejando espacio a la acción del Espíritu Santo en nuestras iglesias? ¿Reconocemos dichos posibles nuevos dones como tales? ¿Estaremos, quizás, "resistiéndonos" al Espíritu Santo, como los judíos de antaño (Hechos 7:51-53), mediante la burocracia y la autocracia que imponen los grupos o movimientos organizados con sus dogmas e intereses? *R*

(Del libro "*12 tópicos de las Iglesias de Cristo revisados*" - Emilio Lospitao).

DiversidadNatural

Maravillas de la Naturaleza

Rhynchophorus ferrugineus
Foto: Antonio Cruz

El gecko satánico con cola de hoja



Este gecko (en España los llamamos salamanquesas) es un maestro del camuflaje. Es endémico de Madagascar, que quiere decir que sólo vive allí. Su cola se asemeja a una hoja seca, y su cuerpo también. Incluso puede desdibujar el contorno de su cuerpo gracias a unos apéndices espinosos y flexibles que posee.

Sus principales depredadores son pájaros y serpientes, de los que pasa la mayor parte del día escondido descansando boca abajo en cualquier tronco. Por si fuera poco su camuflaje, puede adaptarse al color de los líquenes y las cortezas. Se alimenta de insectos durante la noche.

Su tamaño es bastante pequeño comparado con otros geckos. Suele vivir en los árboles, donde puede camuflarse perfectamente y encuentra suficientes insectos. Se le conoce como gecko satánico por sus ojos y algunas coloraciones que presenta. *R*

http://www.naturalezacuriosa.com/el-gecko-satanico-con-cola-de-hoja/





"El problema de este mundo es que los estúpidos están seguros de todo y los inteligentes están llenos de dudas"

Bertrand Rusell

Una anciana mujer, verdadera entusiasta de la jardinería, afirmaba que no creía en absoluto en ciertas predicciones que auguraban que algún día lograrían los científicos controlar el tiempo atmosférico. Según ella, lo único que hacía falta para controlar el tiempo era la oración.

Pero un verano, mientras ella se encontraba de viaje por el extranjero, la sequía azotó al país y arruinó por completo su precioso jardín. Cuando regresó, se sintió tan trastornada que cambió de religión.

¡Debería haber cambiado sus estúpidas creencias!

La oración de la rana
Anthony de Mello

"La más permanente emoción del hombre inferior es el miedo, miedo a lo desconocido, lo complejo, lo inexplicable. Lo que quiere por encima de todo es la seguridad"

Henry Louis Mencken



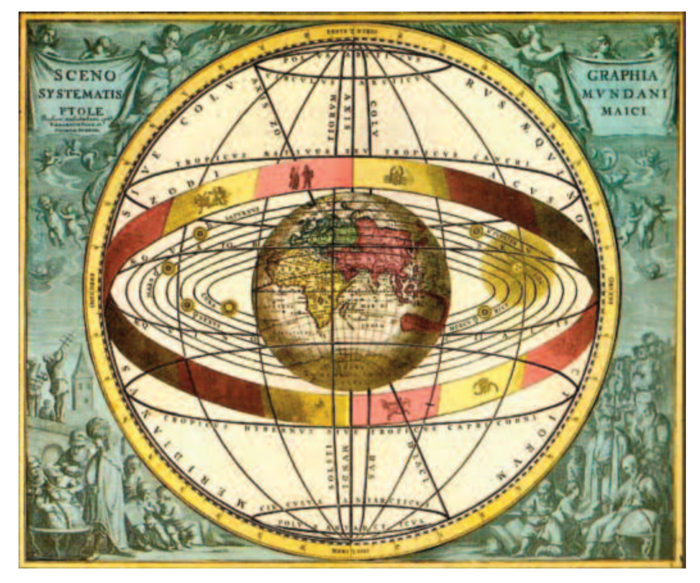


NUESTRO RINCÓN GALÁCTICO

http://www.astromia.com

Historia de la astronomia

El Almagesto de Ptolomeo



Almagesto es el nombre árabe de un tratado astronómico escrito en el siglo II por Claudio Ptolomeo de Alejandría, Egipto. Contiene el catálogo estelar más completo de la antigüedad que fue utilizado ampliamente por los árabes y luego los europeos hasta la alta Edad media, y en el que se describen el sistema geocéntrico y el movimiento aparente de las estrellas y los planetas. (Wikipedia).

En el siglo II d.C., Claudio Ptolomeo planteó un modelo del Universo con la Tierra en el centro. En el modelo, la Tierra permanece estacionaria mientras los planetas, la Luna y el Sol describen complicadas órbitas alrededor de ella.

Aparentemente, a Ptolomeo le preocupaba que el modelo funcionara desde el punto de vista matemático, y no tanto que describiera con precisión el movimiento planetario. Aunque posteriormente se demostró su incorrección, el modelo de Ptolomeo se aceptó durante varios siglos.

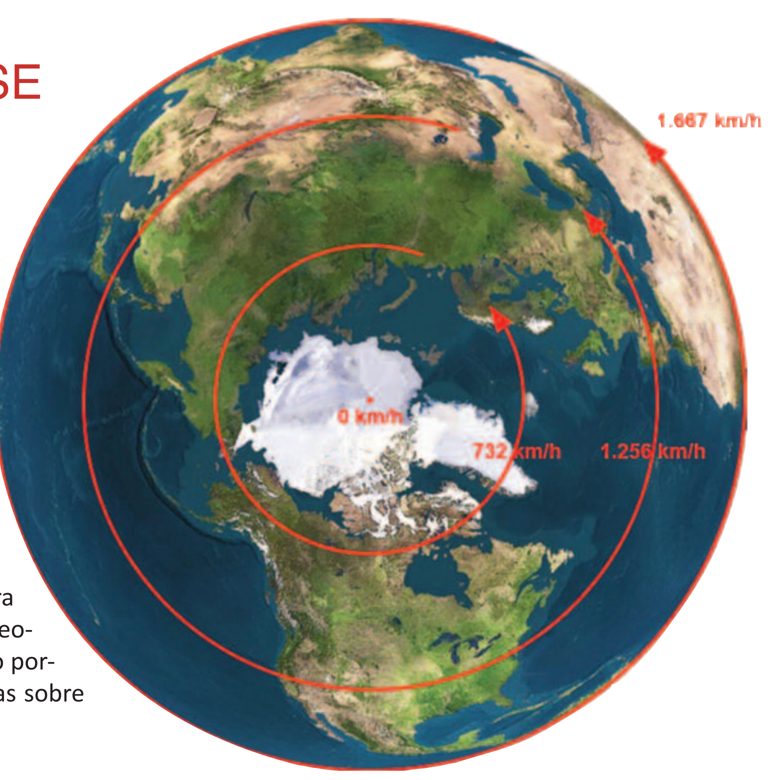
La primera y más famosa obra de Ptolomeo, escrita originariamente en griego, se tradujo al árabe como al-Majisti (Obra magna). En Europa, las traducciones latinas medievales reprodujeron el título como Almagesti, y desde entonces se le conoce simplemente como Almagesto. En esta obra, Ptolomeo planteó una teoría geométrica para explicar matemáticamente los movimientos y posiciones aparentes de los planetas, el Sol y la Luna contra un fondo de estrellas inmóviles. Esta obra no incluía ninguna descripción física de los objetos del espacio.

El heliocentrismo (del griego: ἥλιος-helios «Sol» y κέντρον-kentron «centro») es un modelo astronómico según el cual la Tierra y los planetas se mueven alrededor de un Sol relativamente estacionario y que está en el centro del Universo. Históricamente, el heliocentrismo se oponía al geocentrismo, que colocaba en el centro a la Tierra. La idea de que la Tierra gira alrededor del Sol fue propuesta desde el siglo III a. C. por Aristarco de Samos, aunque no recibió apoyo de otros astrónomos de la antigüedad. (Astromia.com)

No fue sino hasta el siglo XVI, durante el Renacimiento, cuando un modelo matemático completamente predictivo de un sistema heliocéntrico fue presentado por el matemático, astrónomo y clérigo católico polaco Nicolás Copérnico, con la publicación póstuma en 1543 del libro De Revolutionibus Orbium Coelestium. Esto marcó el inicio de lo que se conoce en Historia de la ciencia como «revolución copernicana». En el siglo siguiente, Johannes Kepler extendió este modelo para incluir órbitas elípticas. Su trabajo se apoyó en observaciones hechas con un telescopio que fueron presentadas por Galileo Galilei.

Con las observaciones de William Herschel, Bessel y otros, los astrónomos terminaron por aceptar que el Sol no se encuentra en el centro del universo; en la década de 1920, Edwin Hubble demostró que formaba parte de un complejo aún mucho mayor: la galaxia (la Vía Láctea), y que esta era tan solo una entre miles de millones de galaxias más. (Wikipedia). *R*

¿QUÉ NOS PASARÍA SI LA ROTACIÓN DE LA TIERRA SE DETUVIERA EN SECO?



[...] El suelo bajo nuestros pies se mueve alrededor del eje de la Tierra a una velocidad distinta según el punto de la superficie que nos encontremos. En el ecuador, por ejemplo, el perímetro de la Tierra es de unos 40.000 kilómetros. Como el planeta completa una vuelta alrededor de su eje cada 24 horas, un punto cualquiera sobre la superficie ecuatorial se mueve a unos 1.667 km/h.

Esta velocidad se reduce a medida que nos alejamos del ecuador porque cada punto de la superficie traza un círculo cada vez más pequeño alrededor del eje de la Tierra cuanto más cerca de los polos se encuentra. En los polos geográficos, por el contrario, no nos moveríamos en absoluto porque lo único que haríamos en estos lugares es dar vueltas sobre nosotros mismos como pasmarotes una vez al día.

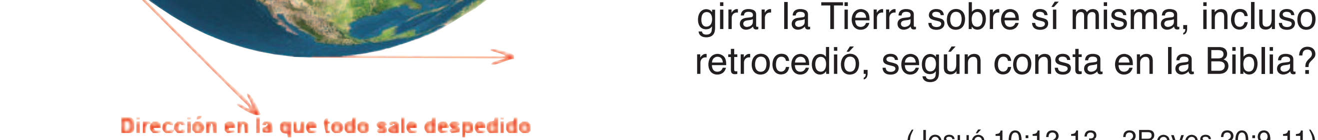
Si el planeta dejara de rotar súbitamente, experimentaríamos algo similar a lo que ocurre durante un accidente de tráfico: la superficie se pararía en seco, pero nosotros seguiríamos moviéndonos a la misma velocidad que el suelo.

Aunque, por supuesto, este caso sería millones de veces peor que un accidente de tráfico porque los seres humanos no somos los únicos pasajeros de este vehículo: también nos acompañan en nuestro viaje el resto de seres vivos, la atmósfera, los océanos, los edificios y las montañas.

La gente, los animales, las piedras, los vehículos y todo aquello que no esté anclado firmemente al suelo saldrá despedido en una trayectoria tangencial a la curvatura del planeta y todo se verá propulsado en un instante hasta la velocidad a la que se mueve el suelo que tiene bajo sus pies.

El ecuador terrestre se llevaría la peor parte porque, desplazándose a 1.667 km/h (463 metros por segundo) es la franja de la superficie que se mueve a mayor velocidad.

Si tenemos en cuenta que la velocidad del sonido es de 1.234 km/h (343 m/s) y que al final de esta otra entrada[1] expliqué qué le ocurrió a dos personas que fueron eyectadas de un avión que viajaba a velocidad supersónica… Bueno, malas noticias para cualquiera que viva en la zona pintada de rojo entre las dos líneas discontinuas. [...]



Dirección en la que todo sale despedido

¿Se paró el sol, es decir, dejó de girar la Tierra sobre sí misma, incluso retrocedió, según consta en la Biblia?

(Josué 10:12-13 - 2Reyes 20:9-11)

Artículo completo: http://cienciadesofa.com/2015/03/que-pasaria-si-la-rotacion-de-la-tierra-se-detuviera-en-seco.html

[1] http://cienciadesofa.com/2013/10/respuestas-xxvi-velocidad-del-sonido.html

DIOS SIN DIOS

José Cobo y Javier Melloni
Dios sin Dios, Una confrontación
Prólogo de Alexis Bueno



¿Dios, hoy, aún? ¿Tiene sentido? ¿Es necesario? ¿Por qué reabrir un debate que la Modernidad parece haber clausurado? ¿Cuál es el camino que hoy puede acercar a los hombres al fundamento misterioso de la realidad que algunos llaman Dios? ¿Es posible experimentar a Dios?

Javier Melloni responde estos interrogantes desde la perspectiva de quien entiende que las religiones están llamadas a avanzar juntas, por la vía del silencio y el diálogo, hacia una nueva espiritualidad más allá de los estrechos límites de cada confesión. José Cobo, cuyo pensamiento tiene como interlocutor básico el ateísmo moderno, rechaza poner el cristianismo dentro de lo que él llamaría el gran magma de la nueva transreligión.

Esta «confrontación» entre Melloni y Cobo se estructura en dos partes. En la primera se aborda la revelación, la cristología, el mal y la vida en el espíritu. En la segunda, se habla del silencio, la palabra y la acción.

Colección: Fragmentos. Volumen: 34. Núm. de páginas: 176. Primera edición: diciembre de 2015
ISBN: 978-84-15518-17-4. Encuadernación: rústica, 13 x 21 cm



José Cobo (Lleida, 1962) es licenciado en filosofía por la Universidad de Barcelona. Desarrolla su carrera docente en el Colegio de San Ignacio-Sarriá, donde imparte clases de historia de la filosofía. Su trabajo intelectual se centra en la necesidad de recuperar la dignidad epistemológica de la tradición cristiana sin caer en el antiguo fideismo y en constante diálogo con, por una lado, la crítica moderna de lo trascendente, en particular la que encontramos en los escritos de Nietzsche, y, por otra, con las tendencias transconfesionales vigentes hoy en día. Su pensamiento es por un lado heredero de la teología de Karl Barth, Jürgen Moltmann y Eberhard Jüngel, así como del pensamiento judío de Franz Rosenzweig, Walter Benjamin y, sobre todo, Emmanuel Lévinas. Escribe diariamente en el blog La modificación. Es miembro de Cristianisme i Justícia, donde, desde hace unos años, imparte cursos sobre la significación y vigencia de la fe cristiana.



Javier Melloni (Barcelona, 1962) es antropólogo, teólogo y fenomenólogo de la religión. Varias inmersiones en la India le han permitido poner en contacto elementos de la mística hindú con la cristiana. Jesuita y estudioso de los Ejercicios Espirituales, tiene al mismo tiempo un amplio conocimiento de los textos de las diversas religiones. En su tarea como acompañante espiritual integra elementos de diversas tradiciones. Es miembro de Cristianisme i Justícia y profesor en la Facultat de Teologia de Catalunya y en el Institut de Teologia Fonamental de Sant Cugat. Vive en el centro espiritual La Cueva de San Ignacio, en Manresa. Entre sus publicaciones destacan La mistagogía de los Ejercicios Espirituales de san Ignacio (2001), El Uno en lo Múltiple (2003), Relaciones humanas y relaciones con Dios (2006), Vislumbres de lo Real (2007, edición catalana en Fragmenta), El Deseo esencial (2009, edición catalana en Fragmenta), Voces de la mística (2009), El Cristo interior (2010), Hacia un tiempo de síntesis (Fragmenta, 2011) y Dios sin Dios (con José Cobo, Fragmenta, 2015).